

“Hoc et magni animi et boni proprium est non fructum beneficiorum sequi ... Nunc est virtus dare beneficia non utique reditura, quorum a viro egregio statim fructus perceptus est”

Séneca, De beneficiis, I, I, 12.

“No perseguir el fruto del beneficio es propio de un ánimo heroico y bueno... Entonces es meritorio hacer beneficios cuando no se hacen para recobrarlos, porque el varón bueno, al mismo tiempo que los hace, percibe el fruto de ellos”.

“Datum proprie est datio irredibilis, id est quod non datur intentione retributionis”

Tomás de Aquino, Summa Theologica, I, q. 38, a. 2 c.

## **ACCION, DEBER Y DONACIÓN**

### **Dos dimensiones éticas inseparables de la acción**

#### **INDICE**

#### **PRÓLOGO**

#### **INTRODUCCIÓN**

### **PARTE 1. DEL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO-EIDÉTICO DE LA ACCIÓN A SU CONSIDERACIÓN HERMENÉUTICA**

#### **Cap. 1) El paso del querer orgánico-natural al querer-yo a través de la sindéresis: descripción eidética de los actos de voluntad como constituidos por el querer-yo**

1.1. El yo en crecimiento como sujeto del querer: la curvatura de la voluntad.

1.2. El crecimiento curvo en el tránsito de unos a otros actos de querer y en los productos del querer.

#### **Cap. 2) Distintas aproximaciones a la noción de agente en Ricoeur**

2.1. Visión de conjunto.

2.2. La relación del agente con sus acciones.

2.3. Actividades y pasividades en el agente.

2.4. Un caso particular de dominio del agente sobre lo involuntario: la atención.

2.5. Conclusiones.

**Cap. 3) Lo involuntario en la acción: necesidades corporales, distensión temporal, contexto motivacional y sus prolongaciones hermenéuticas**

- 3.1. Lo que está más allá de los componentes eidéticos de la acción.
- 3.2. Refundición hermenéutica de algunas nociones fenomenológicas a propósito de la acción.
- 3.3. Los nexos no intencionales entre la acción y el agente.

**PARTE 2. EL TRÁNSITO DE LA HERMENÉUTICA DE LA ACCIÓN AL SUJETO COMO AGENTE MORAL**

**Cap. 1) De las dimensiones cultural e histórica de la acción al sujeto ético**

- 1.1. Sentido medial de la acción en la cultura.
- 1.2. El tiempo histórico entre la cultura y el agente personal.
- 1.3. El agente moral y libre, trascendente a la cultura y la historia.

**Cap. 2) El problema de la universalización del ipse como vía de acceso a la moralidad**

- 2.1. Vías kantiana y scheleriana.
- 2.2. Las estructuras ético-antropológicas, susceptibles de universalización.
- 2.3. ¿En qué consiste esencialmente la normatividad ética?
- 2.4. Excursus: de la acción inmanente a la moralidad de la persona.

**Cap. 3) El entronque antropológico de las cualificaciones éticas**

- 3.1. Bivalencia antropológica-moral de las nociones éticas básicas.
- 3.2. Lo ético como inseparablemente personal y humano en sentido específico.

## **PARTE 3. LA DUALIDAD MORAL ENTRE OBLIGACIÓN Y DONACIÓN**

### **Cap. 1) Introducción al análisis filosófico del dar en autores franceses contemporáneos**

1.1. Primeras incursiones

1.2. Ontología del dar (C. Bruaire, J. Maritain)

1.3. Fenomenología del dar (M. Henry, J.L. Marion)

1.4. ¿Aporías de la donación? (J. Derrida)

1.5. Ética del don

### **Cap. 2) Conciliación entre el dar y las obligaciones de justicia**

2.1. Lo distintivo del dar

2.2. Formas de presentarse la donación

2.3. El don ceremonial y las obligaciones de justicia

2.4. ¿Es el dar oblativo un sacrificio?

2.4.1. Don y sacrificio

2.4.2. Del sacrificio como restauración de un orden al sacrificio victimario

### **Cap. 3) El amor donal como trascendental antropológico**

3.1. Los trascendentales antropológicos

3.2. El dar y la persona

## PRÓLOGO AL LIBRO

## ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN

Dos dimensiones éticas inseparables de la acción

Por Josef Seifert

El filósofo Urbano Ferrer Santos es tan conocido en el mundo español e hispanoamericano que me contento aquí con introducirlo muy brevemente al lector:

Urbano FERRER SANTOS (nacido en 1948) es catedrático de la Universidad de Murcia, ha sido Profesor Visitante de las Universidades de Dresden (Alemania) y Lublin (Polonia). En el área de la Fenomenología se ha ocupado de modo particular del pensamiento de Edmund Husserl, Xavier Zubiri, Edith Stein y Adolf Reinach y ha publicado uno o más libros de alta calidad sobre cada uno de estos filósofos.<sup>1</sup> Ferrer es miembro de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), así como miembro fundador de la Asociación Española de Personalismo (AEP).<sup>2</sup>

La nueva y original obra de Urbano Ferrer *ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción* tiene ante todo el gran mérito de ser una obra profundamente filosófica que no se pierde en la mera presentación de las ideas de diferentes autores, a pesar de que desarrolle la posición del autor a través de un continuo diálogo con varios fenomenólogos, hermeneutas, Santo Tomás y otros filósofos, y nace desde una comunidad filosófica viva e intensa con los autores considerados. Sin embargo, los pensamientos de ellos siempre están expuestos en el contexto de una vuelta a las “cosas mismas”. Este libro recuerda la

---

<sup>1</sup> Cf. Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales*. Cuadernos de Anuario Filosófico, EUNSA, 2005, 98 pp; *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, 2008, 254 pp; « La Ética en Husserl », *Revista de Filosofía*, IV (1991), 221-231; *La ética de Edmund Husserl*, Ferrer, U., Sánchez-Migallón, S., Plaza y Valdés/Thémata, Madrid/Sevilla, 2011, 214 pp; « Identität und Relation im Begriff der Person bei Scheler », *Person und Wert* (Freiburg/München), 2000), 73-88; *Para comprender a Edith Stein*, Ferrer, U. (coord.), Palabra, Madrid, 2008; « Une lecture de Saint Jean de la Croix à partir de la conception de personne d'Edith Stein », *La gnose, une question philosophique*, Paris, 2000, 217-230; *Amor y Comunidad. Un estudio basado en la obra de D. von Hildebrand* (Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona, 2000), 54 pp; « Niveles de la vivencia temporal en Edith Stein », *Fenomenología e Historia*, UNED, 2003, 127-140; *El principio antropológico de la Ética. En diálogo con Zubiri*, Plaza y Valdés/Thémata, Madrid/Sevilla, 2010, 200 pp.

afirmación profunda de Aristóteles y Santo Tomás de que la tarea del filósofo no es entender las opiniones de los filósofos, sino la verdad de las cosas mismas.<sup>3</sup>

Buscando la verdad, Ferrer piensa más allá de una cierta escuela de filosofía, combinando especialmente la fenomenología con las grandes ganancias de la filosofía de Santo Tomás, en un modo parecido al estilo filosófico realista de Edith Stein y otros.

No obstante el gran valor de otras investigaciones contenidas en el libro, yo querría incluir en mi Prólogo únicamente la contribución espléndida sobre un tema de profundísima relevancia para cada filosofía personalista y cada ética. Se trata del tema que da título al libro: la dualidad y relación entre obligación y donación. Está en el centro de las investigaciones de Ferrer presentadas en esta obra y está desarrollado en su tercera parte.

El núcleo del libro es una profunda y sutilísima investigación sobre la obligación moral y el don y la relación entre ambos. Se acerca en forma novedosa y cercana a los datos morales mismos y a la verdad tan fuertemente enfatizada por Max Scheler, Karol Wojtyła, Dietrich von Hildebrand, Leonardo Polo, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur y otros: que la propia felicidad no es el motivo primario de la acción, sino que el acto moral, como también el amor, tienen el carácter de un don y de un darse al otro y quieren su objeto y especialmente a la persona querida por sí mismos.

La tesis bien fundada del autor es que el aspecto de la obligación moral, que requiere en justicia una respuesta adecuada a todos los bienes y personas queridas, no se opone al movimiento de la entrega, que culmina en el don de sí mismo en el amor a otra persona. Más bien estas dos dimensiones de la obligación moral y del don se penetran la una a la otra, se adentran mutuamente y así son inseparables. El agente moral, el ipse, quien cumple sus obligaciones morales, al mismo tiempo da, por lo menos en todas las formas de amor auténtico, un don supererogatorio que va más allá de lo obligatorio. Ferrer ilustra esta intepetración entre obligación a responder a algo y a las personas según justicia y el don con una bella cita de Marion:

**“El don comienza y de hecho se acaba en cuanto el donante considera que debe algo –un don sin cosa– a alguien, por tanto cuando se reconoce en situación no solamente de**

---

<sup>2</sup> Para esta y más información sobre el autor véase <http://www.personalismo.org/junta-directiva/urbano-ferrer>.

**donatario, sino también desde luego de deudor. El don surge cuando el donante potencial sospecha que otro don (recibido, pero aún no percibido) lo ha precedido, al cual debe algo, al cual debe volverse, responder”.**<sup>4</sup>

En esta relación entre obligación moral y don se debe, sin embargo, preservar el primado del don y nunca reducir la dimensión del don a una relación de mutuos derechos en justicia. Ferrer expresa así esta verdad importante:

**“Solo si partimos del primado de la donación se evita que el don quede atrapado en la lógica de los intercambios, en la que inicialmente lo insertó Mauss, según la tríada dar-recibir-restituir. Lo cual traía consigo la reificación del don, así como ponerlo en dependencia de sus causas predicamentales, a saber, el donante como causa eficiente y el donatario como causa material, consideradas como independientes entre sí; derivadamente, en el orden ético estaríamos reduciendo la donación a una obligación de justicia, en que las partes se hacen frente como ajenas y entablan relaciones contractuales mediadas por la cosa idéntica que ha de ser salvada en los trueques (la relación de igualdad *res ad res* es clásicamente la figura de la justicia conmutativa). Para evitar tal asimilación a la justicia se hace preciso desplegar lo dado hasta descubrir en ello el pliegue de la donación gratuita, vale decir, de lo que no se da ni puede darse en presencia mental”.**

Nuestro autor, en su profundo análisis de la relación entre justicia y don, hace una observación y crítica muy perspicaz de Marion, rechazando la sospecha de Marion y Derrida de que la reciprocidad del don haga peligrar este:

**“A mi juicio, la reciprocidad no anula el don, salvo que se la reduzca a su forma más escuálida e inexpressiva, la de la simetría alternativa y el vaivén, encuadrable en una lógica sistémica en que se pierde la manifestación como tales de las partes en el don que hacen. Pero sucede que en las civilizaciones primitivas el gesto del don no equivale a la prestación objetiva e interesada, al ‘doy a cambio de..’, sino que forma parte del ceremonial presidido por la generosidad de ida y vuelta. En cuanto a la figura del donatario, va ligada a la ayuda creativa que recibe y a la que responde a su vez con el contra-don; la ‘deuda’ de que el beneficiario se hace cargo en el don ritual no significa propiamente dependencia, sino que**

---

<sup>3</sup> « Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quod homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum » (TOMÁS DE AQUINO, *De Caelo et Mundo*, I, 22, n.º. 9).

<sup>4</sup> Marion, J.L., *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* (PUF : Paris) 1997, 154-155.

**es, por así decir, una deuda de réplica en la que no desaparece lo festivo del don ceremonial”.**

Para sustanciar estas observaciones, Ferrer cita a Paul Ricoeur, quien distingue precisamente a este respecto el don mutuo de las personas de las relaciones de mercado.

**“En el mercado no hay obligación de retorno porque no hay exigencia; el pago pone fin a las obligaciones mutuas de los actores en el intercambio. Así, el mercado remite, por contraste, a la originalidad de los vínculos mutuos propios del intercambio de dones dentro de toda el área de la reciprocidad; gracias al contraste con el mercado, se pone el énfasis en la generosidad del primer donante, más que en la exigencia de retorno del don”.**

Quizás las intuiciones más originales y profundas de este libro se refieren a la estrechísima relación entre don y justicia, que Ferrer formula en modo muy impactante hacia el final del mismo:

**“Aquí reside el punto de encuentro que hace de la justicia y de la donación dos instancias éticas complementarias por relación al bien. Las exigencias de justicia provienen del estar en deuda, y el estar en deuda resulta de haber recibido gratuitamente algún don. De este modo, la justicia va siempre a la zaga de la donación, presentándose como tarea a restablecer de continuo y no tanto como un acto cumplido de una vez por todas. Cada vez que actuamos en la vida social y en la medida en que es una actuación que tiene un destinatario, nos convertimos en deudores o bien en acreedores para con él, emergiendo la demanda –en términos de justicia– de instaurar el equilibrio entre las partes como una tendencia de suyo indefinida o imposible de satisfacer en su plenitud”.**

Ferrer trata de otra relación importante y estrechamente conectada con la mencionada: el vínculo que el cumplir los deberes y el don de sí mismo tienen con la felicidad, que cada persona quiere con un “querer natural”, en alusión al lenguaje del Aquinate, y muestra lo que es también una tesis central de Karol Wojtyła: la felicidad auténtica solo se puede encontrar sobre el fundamento del don sincero de sí mismo en el amor. Se puede hablar en este contexto de una curvatura por la cual el acto moral y el amor a una persona conducen, en un modo no instrumental sino superabundante, a la felicidad del sujeto que cumple sus obligaciones morales y se da en el amor. Con palabras de Leonardo Polo: “entender la *fruitio* como último acto de la voluntad es quedarse corto. No digo que no exista la fruición del bien, sino que es imposible sin el amor donal”.

Ya el lema del libro ilustra la tesis principal de la obra. "... Entonces es meritorio hacer beneficios cuando no se hacen para recobrarlos, porque el varón bueno, al mismo tiempo que los hace, percibe el fruto de ellos" (Séneca, *De beneficiis*, I, I, 12).

El autor expresa esta intuición en muchas partes de su libro, por ejemplo en su análisis del don y de su superabundancia, donde dice: "...la superabundancia como la característica distintiva del dar, por la cual en vez de consistir en distribuir algo previamente dado, es tal que como dar nunca se colma".

Hay una profunda armonía entre estas tesis de Polo y Ferrer y el finísimo análisis del amor en Dietrich von Hildebrand en su *La esencia del amor*, muy bien conocido y expuesto por Ferrer.<sup>5</sup> Así que sería espléndido que en un libro que explora las contribuciones de Max Scheler y otros fenomenólogos hacia una filosofía del amor estén explicadas e integradas también en una segunda edición las grandes intuiciones y logros de este máximo filósofo fenomenológico del amor, tan cercanos en sus resultados a los de Ferrer.

Otra sugerencia para una segunda edición se refiere a lo deseable que sería ampliar la reflexión sobre la relación entre el don y la gratitud, un asunto solo mencionado brevemente por Ferrer en un bello pasaje filosófico dentro de un contexto etimológico:

**“Jaris hace referencia primariamente al gozo procurado por algo, está emparentado con jarein, alegrarse, celebrar; de aquí pasa a significar el encanto o gracia de aquello que procura el gozo, y traslaticamente lo bueno del gozo, a lo que llamamos favor y, en último término, la gratitud engendrada por el favor. En cambio, gratia en latín reúne el significado pasivo de gratitud o reconocimiento por un beneficio (presente en la expresión ‘dar las gracias’) y el sentido activo correlativo de prestar un servicio o hacer un beneficio (lo que llamamos ‘conceder una gracia’). En cuanto a gracia en la acepción de encanto, parece deberse a una contaminación del término latino por el equivalente griego. Pero en ambos casos el realce de lo gratuito deja en la sombra la reciprocidad entre el don y el contrs-don; deja de estar presente, en lo gratuito, el movimiento simétrico del dar-recibir-devolver propio de los dones ceremoniales”.**

Sería bello si el autor pudiese explorar en una versión amplificada de este libro (que promete devenir un “clásico” en este campo filosófico) la relación entre la dimensión del don y

---

<sup>5</sup> Cf. U. Ferrer, *Amor y Comunidad. Un estudio basado en la obra de D. von Hildebrand* (Instituto de Ciencias para la Familia : Pamplona) 2000.

el acto de la gratitud y del agradecimiento que el gran filósofo fenomenológico de la gratitud Balduin Schwarz ha explorado tan profundamente.<sup>6</sup>

Si puedo permitirme otra sugerencia para una segunda edición de esta obra magistral de Ferrer, propondré a la inclusión de una investigación más amplia de lo que Polo y Ferrer llaman los “trascendentales de la persona” que Ferrer caracteriza así:

**“Los trascendentales antropológicos son los constituyentes de la persona en su acto de ser: en un orden jerárquico ascendente estriban en el coexistir, la libertad, el conocer y el amar”.**

El breve análisis que acompaña a la introducción de los “trascendentales de la persona” casi grita por una amplificación. Una tal amplificación podría explicar mejor por qué se habla aquí de “trascendentales” y no de “categorías” o sea de simples rasgos esenciales del ser de la persona.<sup>7</sup> Sobre todo la tesis de una “jerarquía ascendente” de los cuatro “trascendentales de la persona”, de la cual yo tengo dudas, podría ganar mucho con una fundamentación crítica y más amplia de este concepto poco común.

Para concluir este *Prólogo*, querría apuntar al lector que esté sobre aviso de encontrarse con una obra profunda y hermosa, aunque no siempre entendible fácilmente, sobre un tema central de toda la filosofía moral y filosofía del amor. La investigación ética, antropológica y metafísica de Ferrer es una gran profundidad y nobleza intelectual y moral y nos presenta la

---

<sup>6</sup> Cf. Dietrich von Hildebrand, *La esencia del amor* (Pamplona : EUNSA) 1998 y Balduin Schwarz, „Über die Dankbarkeit“. In Tenzler, J. (Hg. : *Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag*. Freiburg-München 1968, 677-704; „Del agradecimiento“ (spanische Übersetzung desselben Aufsatzes von Juan Miguel Palacios) In : *Ediciones del Departamento de Ética y Sociología de la Universidad Complutense en homenaje a su catedrático director R.P. José Todolí Duque O.P. con ocasión de su jubilación*. Madrid, 27 de Mayo de 1985; ders., „Der Dank als Gesinnung und Tat“. In : J. Seifert (Hg.) *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins*, Carl Winter-Universitätverlag. Heidelberg 1992, 15-26; „Some reflexiones on gratitude.“ In : Schwarz, B. (Hg.) : *The human person and the world of values. A tribute to Dietrich von Hildebrand by his friends in philosophy*, New York 1960, 168-191. Balduin Schwarz hat ferner herausgegeben : (B. Schwarz, Hg.), *Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens. Aphorismen*. Veränderte Neuausgabe. Don Bosco Verlag. München 1992. Véase también J. Seifert, „From a Phenomenology of Gratitude to a Personalistic Metaphysics“, in : Stephe Schwarz and Fritz Wenisch (Hg.), *Values and Human Experience. Essays in Honor of the Memory of Balduin Schwarz* (New York/Washington D.C., etc. : Peter Lang, 1999), 29-50.

<sup>7</sup> Cf. Josef Seifert, « Ontological Categories : On their distinction from transcendentales, modes of being and logical catégories », *Anuario Filosófico*, vol. 47, 2 (2014), 315-356. Véase todo este número de *Anuario Filosófico*, que contiene muchos artículos interesantes sobre el tema de las categorías.

verdadera belleza y bondad del acto moral, por lo que el lector está ante un libro que, si nos abrimos existencialmente a la filosofía del don en que la obra culmina, puede inspirar una vida mejor y más noble de la que vivimos.

## INTRODUCCIÓN

En la acción humana confluyen una pluralidad de perspectivas: económica, social, política, ética, antropológica... Así lo ha entendido la filosofía contemporánea, que ha hecho pasar por el prisma de la acción y desde distintas corrientes de pensamiento sus aportaciones más relevantes en torno a lo diferencial de cada una de las perspectivas anteriores. En otro libro<sup>8</sup> me acerqué a esta diversidad de dimensiones y enfoques (analítico-lingüístico, fenomenológico, existencial, trascendental kantiano, aristotélico-finalista...), salvando la unidad de la acción y resaltando en ella tres vertientes: su iniciación libre<sup>9</sup>, su carácter técnico-productivo y su condición moral. La intención de esta investigación es más delimitada y específica. Se podría decir que se adentra en lo distintivo de la acción mediante una intensificación que se cumple en tres etapas. Paso a glosarlas.

En primer lugar, partiendo de una descripción fenomenológico-eidética de la curvatura de la voluntad (cuyas líneas generales debo a Leonardo Polo), sus fases y momentos, se procede luego a recomponer la noción de agente voluntario de las acciones; para ello indagamos seguidamente en qué medida es posible integrar en el agente lo involuntario que había sido puesto entre paréntesis en el examen anterior, a saber, las necesidades corporales, la distensión temporal y el contexto motivacional. El recorrido presenta semejanzas con el que sigue Paul Ricoeur en el paso del primero al segundo volumen de su *Filosofía de la voluntad*, posteriormente flexionado por el giro hermenéutico en su posterior obra *Sí mismo como otro*. Pero más explícitamente que el autor francés tomamos aquí en cuenta la transición del análisis fenomenológico a la consideración hermenéutica de la acción a través de ciertos motivos fenomenológicos ya presentes en Husserl, como son los movimientos cinestésicos, los hábitos sedimentados en la autogénesis del sujeto y la temporalidad inmanente a la conciencia; en contraste, pero a la vez en continuidad con los mismos están, respectivamente, los rasgos hermenéuticos representados por la capacidad original o poder-hacer del yo, las historias

---

<sup>8</sup> *Perspectivas de la acción humana* (PPU, Barcelona) 1990.

<sup>9</sup> Sobre las paradojas de la autodeterminación en la acción, a las que he intentado responder, cf. mi libro *La autodeterminación y sus paradojas* (Publicaciones de la Universidad de Murcia) 1997.

descentradas, carentes de la mismidad de un sujeto, y los conectivos temporales externos, cambiando para ello el eje de sustentación, que en vez de situarse en el interior de la conciencia pasa a ser la productividad de los acontecimientos mismos, exterior a la conciencia.

Desde la consideración hermenéutica de la acción estamos en una posición más adecuada en relación con el agente para acercarnos a la perspectiva ética, ya que la moralidad concierne a alguien capaz de actuar en la historia y en el mundo. De hecho, Ricoeur en la segunda obra citada da paso a la esfera ética una vez que hermenéuticamente ha caracterizado al sujeto como un ipse, apto para atribuirse sus acciones. Sin embargo, para acceder a la nueva perspectiva hemos de afrontar antes la siguiente cuestión metodológica: ¿cómo universalizar el punto de vista del ipse en primera persona, ya que sin tal universalización no sería posible asignar un sujeto moral a las acciones?, ¿no lo impediría el propio Ricoeur con su tesis de que el sí mismo se transforma en otro cuando se enjuicia su actuación desde fuera de él y, a la inversa, cuando la actuación ajena es enjuiciada por él? Apuntamos con este interrogante a salvar el escollo del solipsismo, que amenazaría – si no se remonta – la objetividad del juicio moral. Para ello afrontamos una doble consideración del acto ético, a saber, como realizado por un yo irrepetible y como humano o pertinente a lo específico del hombre – tal como ha sido realizada por K. Wojtyła –, despejando así el camino para la universalidad requerida en la moralidad.

En conexión con ello se emprende el análisis de la temporalidad, pasando de su carácter anónimo e impersonal, tal como prevalece en Historia, a la temporalidad biográfica y narrativa, en la que se inserta la acción moral. De este modo se nos abre una nueva vía para conjugar el primado ético del ipse con su inscripción en la trama externa de los acontecimientos, sin la que son ininteligibles propiedades antropológico-morales del sujeto, tales como la imputabilidad, la responsabilidad o el prometer. Son los aspectos que nos ocupan centralmente en esta segunda parte.

Se concluye la sección con un apartado dedicado a la verificación antropológica de propiedades éticas básicas, tales como la responsabilidad o la dignidad (tomamos el término verificación en su sentido etimológico más propio de hacer a algo verdadero, no tanto en el más usual y restringido de la experimentación en las ciencias físicas). Pues es patente que si la acción se desgajara del agente que la realiza, no sería posible integrar en él la responsabilidad

contraída por los actos propios. Y es claro también que la dignidad comporta que cada persona desde su mismidad trascienda los dinamismos de su actuación, tanto a nivel vegetativo como psíquico.

En cuanto a la tercera parte y objeto principal en el que desemboca la investigación, está dedicada al examen de las dos fuentes morales que son la obligación y la donación, partiendo para esta última de los análisis fenomenológicos sobre el dar que han abundado en las últimas décadas, en especial en la tradición del pensamiento francés. ¿Qué orden de conexión es posible establecer entre ambas? ¿No se oponen de entrada? En diálogo con una serie de autores contemporáneos que desde diversas posturas y enclaves filosóficos han tematizado el dar, nos aproximamos fenomenológicamente a sus rasgos distintivos, apuntando a restablecer su unidad ética con lo obligatorio-justo, para lo cual Ricoeur nos vuelve a suministrar algunas claves. La disociación entre obligación y donación fracturaría la unidad ética de la acción, acabando por hacerla imposible. Abundamos con ello en algo que ya nos salió al paso ocasionalmente en el capítulo III de la primera parte, al estudiar la transformación hermenéutica de sí mismo en otro, pero ahora convertido temáticamente en motivo principal.

Las consideraciones precedentes sobre la donación han confluído en que lo dado no lo es al margen del dar, sino que es en el dar donde se hace efectivo como dado. Lo contrario, es decir, el suponer que el dar se dirige a un término externo dado de por sí, significa ser víctima de un espejismo. De aquí que el último capítulo esté dedicado a insertar el dar en los trascendentales antropológicos, de tal modo que sin ellos la persona no resulta plenamente inteligible. La ampliación antropológica de los trascendentales es uno de los hallazgos centrales de Leonardo Polo. Esto nos lleva, primero, dentro de la brevedad de esta exposición, a hacer un esbozo de los trascendentales de la persona, a saber, el coexistir, la libertad, el conocer y el amar donal, en este orden de inferior a superior. De ellos cada uno se dualiza con el inmediatamente superior, redundando por su parte el amar donal sobre los otros tres. Y segundo, examinamos la superabundancia como la característica distintiva del dar, por la cual en vez de consistir en distribuir algo previamente dado, es tal que como dar nunca se colma. Desde las conclusiones de este último capítulo se vuelven más inteligibles las dilucidaciones emprendidas en capítulos anteriores.

Los primeros capítulos se basan en contribuciones a Congresos: así, los epígrafes dedicados a la curvatura de la voluntad que se ofrecen en el cap. 1 están tomados de la ponencia leída en el Congreso Internacional, celebrado en la Universidad de Navarra en

Septiembre de 2012 (*Sentido, alcance, dimensiones y perspectivas de la libertad en el pensamiento de L. Polo*), con el título “La libertad en crecimiento: Consideraciones a partir de la obra de Leonardo Polo”, que se publicó en *Studia Poliana* 15 (2013). Sobre la noción de agente en Ricoeur, desarrollada en el capítulo II, aporté una contribución en el Congreso *Bioética y Hermenéutica: La ética deliberativa en Paul Ricoeur* en la Universidad de Valencia (20-22 Febrero 2013), así como acerca de “El tránsito del análisis fenomenológico de la acción a su consideración hermenéutica” traté en las XI Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica, que tuvieron lugar en la Universidad Católica de Santa Fe-Paraná (Argentina) del 3 al 5 de Octubre de 2013. Tales trabajos inéditos tienen su lugar en esta investigación en función de la acción como tema central de la primera parte. En la segunda parte, al estudiar el tránsito de la hermenéutica de la acción a su unidad ética retomo la ponencia no publicada que leí durante un Simposio internacional, el 8 de Febrero de 2014, en la sede del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo en Málaga sobre “Acción, cultura e historia”. Asimismo, lo expuesto sobre la universalización del ipse en Karol Wojtyla como exigencia para el acceso de la hermenéutica a la ética tiene su procedencia en la ponencia presentada en el Congreso sobre Personalismo que se celebró en Lublin (Polonia) en Octubre de 2013, de próxima aparición en polaco.

En cambio, lo que constituye el eje central del libro, a saber, la articulación ética entre la obligación y el don, no ha sido dado a conocer en ningún foro previo, sino que lo he elaborado expresamente para esta investigación. Lo cual no significa que carezca de continuidad con mis anteriores escritos e investigaciones, sino más bien que los prolonga en una línea inédita, a la que me he acercado a partir de algunos autores españoles y franceses ampliamente aludidos en estas páginas. Su única exposición oral la he hecho de modo parcial con mis alumnos de Master en la Universidad de Murcia durante el presente curso 2014-15. No solo constituye el aspecto más característico de este libro, sino que en él encuentran todos los otros análisis su razón de ser y confluencia última.

## PARTE 1ª. DEL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA ACCIÓN A SU CONSIDERACIÓN HERMENÉUTICA

### Cap.1. EL PASO DEL QUERER ORGÁNICO-NATURAL AL QUERER-YO A TRAVÉS DE LA SINDÉRESIS: DESCRIPCIÓN DE LOS ACTOS DE VOLUNTAD Y DE SU CRECIMIENTO CURVO

Clásicamente se diferencia entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*.<sup>10</sup> A cada una le corresponde un modo propio de querer. Para los fines de esta investigación basta consignar que hay un querer ligado a la naturaleza corporal del hombre, en el que inicialmente no hay mediación explícita del “yo quiero”, y hay otro querer que depende expresamente del yo para constituirse como acto. Es la diferencia entre, por un lado, querer la salud, querer alimentarse cuando se tienen ganas, querer la felicidad... como algo meramente natural y, por otro lado, querer en particular este o aquel bien juzgado conveniente una vez que ha sido término de elección. Ciertamente, no se trata de dos compartimentos estancos dentro de la voluntad; más bien el querer natural tendencial y el querer racional se entrecruzan en los distintos actos voluntarios, al modo como el horizonte implícito y lo destacado explícitamente en ese horizonte. Así, al tomar tras deliberación las distintas decisiones, apostando respectivamente por ellas, es innegable que estoy queriendo de ese modo la felicidad a la que naturalmente estoy inclinado. Esto mismo se concluye asimismo cuando se pone de relieve la estructura objeto-motivo que acompaña a los actos singulares de querer: aquel objeto que en particular presenta el juicio del entendimiento a la voluntad para ser querido se destaca sobre un motivo más genérico – natural en último análisis – que lo pone en condiciones de ser querido, y los motivos se vuelven cada vez más difuminados conforme nos alejamos del acto de querer emprendido en concreto, hasta confundirse con el vago deseo natural de felicidad, no por ello menos operante en las voliciones particulares.

---

<sup>10</sup> Una exposición de esta diferencia atendiendo a sus distintas implicaciones mutuas y ramificaciones se encuentra en DE FINANCE, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, (Gredos: Madrid) 1966.

Ahora bien, lo que pone en comunicación estas dos formas de querer es el primer principio práctico de *sindéresis*, por el que el yo se dirige a lo bueno sabiendo que se dirige y sabiendo que es bueno (clásicamente se lo ha formulado como *bonum est faciendum mihi*). Con la *sindéresis* no se trata sin más de una tendencia natural, pero tampoco alcanza a ser un acto decidido llevar a cabo por el yo, sino que ocupa la zona intermedia del hábito innato conducido por el yo, desglosado a su vez en un ver-yo y un querer-yo. Se comporta como el estímulo o acicate que incita a la voluntad para que cumpla sus actos propios y que de este modo la eleva sobre el querer meramente orgánico-natural. En el hábito de *sindéresis* se expresa el yo en su dualidad activa de ver-yo y querer-yo, necesaria para que el acto de querer comparezca en su verdad – como *simplex volitio*, según lo denomina Tomás de Aquino – y no sea meramente desencadenado porque sí por la voluntad (ciertamente y por contraste, es en estos últimos términos como suele presentarlo reductivamente la concepción moderna de la voluntad al identificar a esta con la espontaneidad, con antecedentes remotos en Duns Scoto y más inmediatos en Guillermo de Ockham). Seguidamente se van a describir los distintos actos de la voluntad, una vez supuesta en ella la *sindéresis*.

### **1a. El yo en crecimiento como sujeto del querer: la curvatura de la voluntad**

Sin duda la diferencia fenomenológica más notable entre los actos de pensar y de querer en su sentido pleno o querer libre (*voluntas ut ratio*) reside en el carácter centrípeto de los segundos, según la denominación de A. Pfänder<sup>11</sup> – por contraposición a la índole intencional-centrífuga de los actos de pensar –, tal que en su ejercicio los actos de querer hacen patente al yo que los cumple y le modifican en la línea de lo realizado por medio del querer. Resulta, así, que *querer es querer-yo*. Por el contrario, en los actos de pensar lo temático es solo lo pensado, en correlación esencial con la operación cognoscitiva de que se trate; en consecuencia, son actos discontinuos desde el punto de vista del sujeto que los cumple. Efectivamente, aquello que quiero me cualifica no solo como el que lo quiere, sino también como aquel para quien se lo quiere (dativo ético), compatible con que el destinatario

inmediato del querer sea otro. Por ejemplo, al querer agradecer algo “me” quiero estando agradecido.

No es paradójico con ello que los actos de querer acusen una intención realista de algo otro que falta en los actos de pensar. Lo que quiero, en efecto, en tanto que es querido para mí, ha de ser tan real como lo soy yo o, dicho de otro modo, *ha de ser otro que yo* (si no lo fuera, sino que se tratase de algo irreal, habría de tratarse de la modificación de neutralidad del querer, que es el deseo), mientras que lo que pienso como real no lo pienso así por ser otra realidad, sino por aparecérseme en lo que es, sea ajeno, sea propio (también el conocer tiene su modificación de neutralidad, paralela a la del querer y que es el imaginar o tener por meramente posible). Pues bien, esta **intención de otro** que caracteriza al querer no es simplemente rectilínea, sino que está en crecimiento simultáneo al crecimiento del querer como acto: querer más lo otro significa *eo ipso* quererlo más otro, vale decir, discriminarlo en mayor medida haciéndolo más distinto de mis deseos e imaginaciones.

Así pues, crecimiento voluntario significa que los actos de la voluntad no quedan paralizados o detenidos al querer (como si fueran términos actuales dados intencionalmente), sino que el querer libre moviliza a su vez a las voliciones o actos de querer, que en este sentido se presentan como redundancia de un querer-querer y, de este modo, la actividad centrípeta que acompaña a la voluntad libre es también inseparable de las voliciones y se acrecienta con ellas. Pero como el querer es a la vez *intentio alterius*, también lo querido se hace más otro al incrementarse el querer con el tránsito de unos a otros actos suyos. De este modo, son dos los aspectos implicados en la curvatura de la voluntad: por un lado, el querer revierte sobre el yo que quiere comunicándole su actividad y, por otro lado, la intencionalidad del querer se dilata discerniendo en mayor grado el término querido del yo que lo quiere. Son ambas coordinadas en crecimiento las que dan su fisonomía completa a la curvatura de la voluntad. Y por aquí se abre la vía que lleva a adjudicar una mayor dignidad o nobleza a lo que puede ser querido de acuerdo con la capacidad de incremento en los actos voluntarios que se refieren a ello: desde querer una manzana – que se conforma con consumirla – a querer una obra de arte, deteniéndose en su contemplación, en mayor grado querer una actividad habitual y en la cúspide del querer está el amar a una persona, en tanto que no se acaba como acto, sino que prosigue indefinidamente. Pero no vamos a seguir la argumentación por esta línea.

---

<sup>11</sup> PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad* (Avarigany, Madrid) 2011.

### **1b. El crecimiento curvo en el tránsito de unos a otros actos de querer y de los productos del querer**

Más bien, el problema del crecimiento del querer lo vamos a ceñir a hacer patente analíticamente la curvatura de la voluntad en cada uno de sus actos. Que hay continuidad entre tales actos no ofrece duda y Tomás de Aquino lo mostró así en su fina clasificación de los doce actos voluntarios, desde el *simplex velle* hasta la *fruitio*. Pero que sean actos que introducen distintos pliegues cada uno en la curva que los atraviesa requiere, a nuestro modo de ver, ulteriores análisis y algunas rectificaciones del enfoque clásico en la línea emprendida por Leonardo Polo.

La curva da comienzo con el punto, en el que aparecen indistintos el primer acto de la voluntad y el bien en toda su amplitud, al que intencionalmente se dirige la voluntad como potencia pasiva. Es el acto de la *simple volición o simplex velle*. Es significativa a este respecto la ambigüedad por la que designamos como voluntario tanto lo querido como el acto de quererlo. Ahora bien, la prosecución de este primer acto de querer en los distintos bienes queridos en concreto no acaece de un modo lineal, ya que tampoco cabe deducir del bien los bienes particulares queridos, ni la intensidad relativa al dirigirse respectivamente a ellos, sino que la única continuación posible del querer es plural, y tal es el primer significado de la curvatura, en tanto que no delineada de antemano, como ocurre en cambio en la línea recta.

Por otro lado, también se advierte la curvatura en que el querer uno u otro bien no termina en él como su correlato, a diferencia del mero deseo, sino que vuelve al yo-sujeto, prolongándose en la obra realizada por el mismo yo que la quiere: a diferencia del solo deseo, el querer es inseparablemente querer-hacer (entiéndase en un sentido amplio de hacer, que se extiende a los actos inmanentes ejercidos voluntariamente como imperados). Pero en ninguno de estos casos se trata ciertamente de derivaciones lógicas, sino que en todos ellos se cumple una elongación del querer, que más arriba se ha caracterizado como un querer-más.

“Si en el concepto de ente se resuelven todos los otros conceptos,  
en el concepto de bien no ocurre lo mismo. Por tanto, la concepción

del bien es plural, y dicha pluralidad es incrementable a lo largo de la vida humana, pues es claro, por ejemplo, que el niño conoce muchos menos bienes que el adulto”.<sup>12</sup>

Por consiguiente, no es posible que los bienes plurales queridos y la razón de bien a la que se abre la voluntad en su primer acto estén en la relación de los inferiores lógicos con la especie ni con el género que los albergan, sino que la verdad de este o de aquel otro bien no se presenta al margen del quererlo como bien, no siendo, en consecuencia, más verdadero lo querido cuando se lo descompone en sus partes lógicas. En este sentido, cabe decir con Polo que el querer verdadera al cumplirse como acto. Con palabras suyas: “Si quitáramos el querer, el bien sería imposible y la verdad desaparecería de la voluntad”.<sup>13</sup> La simple volición resulta no ser sino el acuerdo o conformidad de la voluntad consigo misma al querer uno u otro bien, sin que el atender a tal bien en concreto signifique la exclusión de la razón de bien en los demás bienes, sino solo que no se puede querer unos y otros en acto simultáneamente, a diferencia de los opuestos lógicos, que sí se pueden abarcar en un concepto unitario a modo de género común. Dicho gráficamente: si quiero A, no puedo estar queriendo no-A; por el contrario, entiendo conjuntamente los opuestos como lo convexo y lo cóncavo, o lo suave y lo áspero, cuando los veo como especificaciones distintas de la razón común de ser curvos o de ofrecer distinta resistencia al tacto, respectivamente.

Pero ¿cómo transita la voluntad desde su primer acto a las voliciones particulares, dado que el término “particulares” no se refiere aquí a lo que cae bajo la extensión lógica del bien? Explicitemos para ello algunos aspectos de la noción que nos ocupa de crecimiento curvo. Primero, ya se ha indicado que el querer no acaba en lo querido, como objeto intencional, sino que incita o anima a realizarlo valiéndose del hábito de *sindéresis*; mas lo significativo ahora es que para ello el querer ha de volver al yo que lo quiere, de modo que, una vez extrapolado lo querido como objeto posible, lo pueda convertir en real a partir del querer convertido en querer-hacer. En tanto que objetivado como posible, el acto de quererlo tornándolo efectivo es lo que llamamos *intención* del fin, mientras que la volición del fin ya realizado es el acto de *frucción* o descanso, quietud de la voluntad en él. Simple volición, intención y frucción son, por tanto, actos de la voluntad que tienen que ver con el fin querido, aunque en la simple volición no aparece el bien todavía expresamente como fin. Entre intención y frucción se intercalan los actos de querer intermedios relativos a los medios, que

---

<sup>12</sup>POLO, L., *La voluntad, II* (Cuadernos de Anuario Filosófico: Pamplona) 1998, 9.

son también tres, según la clasificación tomista, el *consensus*, la *electio* y el *usus*. De estos el central es la *electio*, por incluir tanto el pronunciamiento de la voluntad – interrumpiendo la deliberación precedente – como la propia deliberación o sopesamiento de los medios, lo que lleva a Tomás de Aquino a tener la elección deliberada por el voluntario perfecto.<sup>14</sup>

Pero, en segundo lugar, también es curvo el querer por dirigirse a las otras potencias imperándoles sus actos respectivos e incluso llevando su imperium sobre la misma voluntad en la forma de querer-querer. Delibero, en efecto, no solo ejercitando la razón, sino queriendo deliberar, es decir, estando la deliberación sostenida por el querer. E igualmente, como han subrayado distintos exponentes de la Filosofía de la Mente contemporánea, deseo tener tal deseo que actualmente no tengo o, del modo inverso, deseo no abrigar un deseo actual determinado, como pasa cuando se combate cualquier adicción. En este sentido, dice Ch. Taylor: "...aquello que es específicamente humano es la capacidad de valorar los propios deseos, de considerar algunos de ellos deseables y otros indeseables".<sup>15</sup>

Ahora bien, para mantener la razón de bien que comparece en la simple volición – componiendo una estructura con el objeto querido en concreto – es menester que no se la concentre en exclusiva en aquel bien singular al que se dirige el juicio de conclusión en que termina la deliberación. En este punto tiene lugar una de las rectificaciones respecto del planteamiento tomista, ya que ello trae consigo que el acto voluntario del *consensus* sobre los bienes mediales preceda a la deliberación (y no a la inversa) para que no se aísle aquel en los bienes sobre los que se habría llevado previamente la deliberación, que a fin de cuentas son tan contingentes en orden al fin querido como aquellos otros bienes en cuya conveniencia *hic et nunc* no ha reparado la deliberación. Porque quiero los bienes posibles con que realizar el fin, doy la preferencia, e-lijo (*ex-legere*) uno entre otros; con ello se advierte que estamos ante un proceso de determinación que no es intelectual, sino que corre estrictamente a cargo de la voluntad, como corresponde al plexo pragmático de los medios con que doy efectividad a lo

---

<sup>13</sup> POLO, L., A.T. II 144.

<sup>14</sup> Así se puede advertir en el siguiente texto: "Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam: prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam" (TOMÁS DE AQUINO, S.Th., I-II, q.6, art. 2).

<sup>15</sup> "But what is distinctively human is power to evaluate our desires, to regard some desirable and others are undesirable" (TAYLOR, Ch., "What is human agency?", *Human agency and language. Philosophical Papers I* (Cambridge University Press) 1985, 15.

pretendido: ligo los medios no con arreglo a su mayor o menor determinación lógica, sino por su concatenación en la acción y consiguientemente por su mayor o menor proximidad a esta, dejando de este modo abierto el querer a aquellos otros posibles bienes no elegidos, pero conexos pragmáticamente con los que han sido tema de mi elección. Distinguir los pasos de la voluntad desde la primera volición hasta la acción no se asimila, pues, sin más al proceso de mayor o menor determinación lógica de los contenidos pensados, sino que obedece a una lógica volitiva propia conexas con la acción en que sintéticamente desemboca el querer.

Precisamente el acto voluntario unitario que delinea el trazado de la curva e incorpora todos los otros actos voluntarios que le subsiguen es la *intención*. No se trata de un acto más, que fuera sustituido por los otros en orden al fin y en orden a los medios, sino que es el acto en el que se reconoce lo querido y que, por tanto, permite identificarlo una vez alcanzado. *La unidad de la intención es la misma unidad de la acción*. Si no se lo entiende así, no habría base para que el agente se atribuya lo que ha realizado como siendo acorde con lo antes pretendido por él, sino tan sólo una serie de etapas discontinuas. Adjudicar a la intención este papel central implica desde luego una conexión más estrecha entre praxis y poiesis de la que se ha tenido en cuenta por lo general en el planteamiento aristotélico.<sup>16</sup>

Sin dejar ciertamente de mantener la prioridad de la praxis (tal como propugna el planteamiento aristotélico clásico), hay que sostener igualmente que lo que se intende es aquello mismo que se hace, y no un momento procedente del agente que se añadiera extrínsecamente a lo que se hace. Sin duda, lo que da unidad a la acción no es un observable externo ni interno en el seno de la acción, como puso de relieve E. Anscombe<sup>17</sup>; pero ello solo puede corresponder a la intención, como la misma autora subraya, en la medida en que no consiste sin más en el acto inicial de la razón práctica, sino en lo que configura a la acción en su conjunto (es por lo que no se la puede observar como intención en el interior de la acción y menos aún exteriormente). Según su ejemplo, la intención de los fontaneros al poner una tubería no se confunde con las intenciones auxiliares que cada cual pueda tener en privado,

---

<sup>16</sup> La praxis o momento del obrar se ha entendido comúnmente como un hacer uso de lo que la poiesis o momento productivo de la acción ha puesto a disposición. “Por oposición al obrar, los escolásticos definían el hacer como la acción productora, considerada no ya con relación al uso que hacemos de nuestra libertad, sino puramente con relación a la cosa producida o a la obra considerada en sí misma” (MARITAIN, J., *Arte y escolástica* (Club de Lectores: Buenos Aires) 1958, 12). Este planteamiento implica una disociación entre la fase técnico-productiva de la acción y el momento intencional, que no podría extenderse a la acción en su unidad, desde su inicio proyectivo hasta su plasmación por la ejecución.

<sup>17</sup> ANSCOMBE, G.E.M., *Intención* (Paidós: Barcelona) 1991.

sino que es justo lo que da unidad a la acción de instalar la tubería en sus distintos momentos o fases. Resulta esclarecedor a este respecto insertar en la intención voluntaria la distinción fenomenológica entre *noesis* y *noema*: intención es tanto un acto de la voluntad – que deja paso a otros una vez cumplido, a la vez que se mantiene implícito en ellos – como el noema o lo pretendido en ese acto (intención objetiva), y es esto segundo lo que como intención objetiva o noemática confiere unidad a lo realizado.

Pero, ¿cómo se ejerce la intención de otro al cumplirse el tránsito a la elección? La concepción aristotélica sitúa la elección en el orden de los medios, una vez que los ha sopesado preparatoriamente la deliberación y la voluntad está ya en condiciones de elegir el que ha aparecido siendo más apto en el juicio conclusivo. Para Polo esta perspectiva es incompleta y sume en cierta perplejidad. Pues si la elección viene determinada por el juicio más conveniente, no se puede evitar el intelectualismo en el momento de elegir; y si lo que se acentúa es el acto de voluntad, que corta, zanja o interrumpe (es lo que significa etimológicamente *de-cidir*, del latín *de-caedere*), parece adolecer la elección de arbitrariedad, ya que el juicio de conclusión no es todavía la elección de actuar.

El modo de evitar ambos extremos – el intelectualismo y el voluntarismo – está en reconducir la decisión al querer personal, de modo que no se trate solo – en la elección – de un decidir-sobre unos datos según una lógica impuesta por ellos, sino más radicalmente de un *decidir-me a*, efectuando así la síntesis entre el querer libre englobante o querer-yo (el antes llamado hábito innato de *sindéresis*) y la intención realista del querer, dirigida a otro ser personal y a la espera de su correspondencia.<sup>18</sup> Pero – podría preguntarse – ¿por qué la intención de otro no puede dirigirse a un bien particular cualquiera, sea o no de carácter personal? Puede hacerlo desde luego, pero en tal caso ese otro se encontraría en la situación de ser siempre provisional, ya que los más propiamente otros serían entonces los bienes por el momento no elegidos, pero posibles de elegir por su razón de bien. En cambio, cuando el otro es un ser personal, está justificada desde dentro la apertura del querer hacia aquella persona,

---

<sup>18</sup> En un sentido similar K. Wojtyła pone de relieve esta implicación inmediata de la persona en el acto voluntario que termina en la acción, yendo más allá de lo voluntario como actualización de una facultad – la voluntad – en potencia. “El término *voluntarium* tiene como referencia a la voluntad como facultad de la que dependen las acciones. En este estudio se relaciona la acción con su realización en la persona; lo que no supone rechazar aquella concepción, sino tan solo completarla, o sea, algo así como repensarla hasta el final. En efecto, la voluntad es una facultad que se encuentra en la persona, en su autodeterminación, mediante la cual la persona desvela su específica estructura. Por tanto, reducir el significado de *voluntarium* únicamente a la voluntad

ya que en ella está aceptar o no el ofrecimiento que le tiende la otra persona y, por tanto, mostrarse como otro en el acto de dirigirse a él.

Análogas dificultades de signo intelectualista diseccionante se plantean en el examen de los actos tomistas del *usus activus* y la *fruitio*, si se los aísla de los demás. El uso activo, por cuanto encamina a la voluntad hacia una potencia inferior a ella, perdiéndose así la intención de otro que caracteriza al acto voluntario como un “yo quiero”; se ahorraría este inconveniente si se sustituye el uso por la praxis voluntaria, en la que permanece visible la unidad de la intención, sin tener que proceder a la disección analítica de los actos voluntarios (yo decido y yo llevo a la práctica lo que he decidido) una vez dentro de la fase sintética de poner por obra lo ya decidido; tal disección es ajena a la naturaleza de la voluntad. En cuanto al acto frutivo, entenderlo como quietud o reposo en la posesión del fin trae consigo una problemática intelectualización del mismo, que no cuenta con lo peculiar de la *intentio alterius*, voluntaria como dirección dinámica, sin que, por otra parte, quede garantizado que ante el bien de que la voluntad goza haya habido acierto al elegirlo, “ya que el conocimiento completo del bien no corre a cargo de la razón”.<sup>19</sup>

Por ello entendemos que, como acto terminal de la voluntad, la fruición ha de ser dilucidada desde la persona, única que puede dotarla de consistencia. En otro caso no se podría evitar la aporía de que, como solo una parte de lo que se conoce tiene índole real de bien, el bien acabaría por ser un concepto particular entre otros en vez de un trascendental. La respuesta de L. Polo se cifra en ampliar antropológicamente los trascendentales hasta incluir el amor, del que dependería el trascendental metafísico relativo del bien.<sup>20</sup> El término de la fruición no es el bien poseído aisladamente, sino el *ordo amoris* agustiniano, en tanto que establece un orden entre los actos de amor, por lo pronto como distinción entre ofrecimiento personal y aceptación correlativa por la otra persona.

---

en cuanto facultad puede conllevar un empobrecimiento de esa realidad que es la persona” (Wojtyła, K., *Persona y acción* (Palabra: Madrid) 2011, 382).

<sup>19</sup> POLO, L., *Antropología trascendental II* (Eunsa: Pamplona) 2002, 147.

<sup>20</sup> “A la voluntad no debe faltarle un antecedente en acto. La implicación de la persona en la voluntad es más intensa que en la inteligencia. De esta manera se resuelven las principales aporías que se atribuyen a la oscuridad de la voluntad. Hay que levantar la voluntad sobre la finitud de la sustancia, y entender su carácter potencial desde el ápice de la esencia que procede de la persona. Según propongo, la distinción entre inteligencia y voluntad depende de los trascendentales personales: la inteligencia, del *intellectus ut co-actus*, y la voluntad, del amor donal” (o.c., 130).

¿Cómo se mantiene el crecimiento curvo con el paso a la fruición? Si hay crecimiento en la voluntad al cumplir el acto de fruición, es porque con esta se inicia el diálogo interpersonal definitivo, que es libre tanto por lo que hace al modo de su prosecución como por el número de libertades que incorpora a su radio, no menos que por la peculiar iniciativa que se expresa en cada una de las respuestas. Es de advertir que el amor que vincula a las personas se expone y acredita en las obras con que ellas responden, lo cual es un signo particularmente elocuente de la donación entre las personas que se expresa en la fruición (solo en Dios se puede decir que el amor es la persona del Espíritu Santo, fruto de la intercomunicación – o más propiamente circumincesso, pericwresis o in-existencia mutua – entre las personas del Padre y del Hijo). De aquí se sigue, en palabras de Polo, que “entender la *fruitio* como último acto de la voluntad es quedarse corto. No digo que no exista la fruición del bien, sino que es imposible sin el amor donal”.<sup>21</sup>

En conclusión, no caben los actos voluntarios sin el yo unitario que se muestra en ellos al constituirlos como suyos. Volvemos así a la hipótesis inicial, pero ahora ya ratificada: *Querer es querer-yo*. Con todo, el yo ha de poder ser expuesto también desde el punto de vista de las acciones en que prosiguen los actos de querer. Se trata entonces del yo como sujeto agente o realizador de acciones, uno con el yo-quiero ciertamente, pero susceptible de un acercamiento propio, ya que, a diferencia del yo que quiere, se hace patente en lo que directamente no es él, a saber, en los resultados y huellas de su actuación. Será nuestro objeto de dilucidación en el capítulo próximo.

\* \* \* \* \*

La curvatura también puede advertirse de un modo derivado, trasladándola del querer libre a sus prolongaciones o huellas: tales son la técnica, la cultura y la historia. Ellas mismas incrementan la libertad a través de algo que le es externo, como son los productos mediales en las dos primeras y la situación, en tanto que enmarca un hecho o periodo histórico. Y la huella de la libertad se asocia a las tres a través de su prosecución indefinida y del carácter inédito o improgramable tanto de cada uno de los productos como de los acontecimientos históricos

---

<sup>21</sup> o.c., 206.

(bien es cierto que en la técnica en menor medida que en la cultura y en la historia, debido a la reiteración de las necesidades que se pretender colmar técnicamente).

Por lo que hace a la técnica, la novedad en los resultados significa el acrecentamiento de las posibilidades corpóreas al alcance en forma de oportunidades. La satisfacción de conjunto que procura la técnica a las necesidades corpóreas y psíquicas es lo que llamamos bienestar. Pero tanto la indefinición de este concepto como sus posibles perversiones, cada vez que se desorbita alguna de sus facetas a costa de las demás, muestran que el crecimiento en el bienestar no es homogéneo, ni tiene una cota fija, sino que viene determinado por el vector de realizaciones por el que se orienta desde su punto de partida, como ha señalado A. K. Sen.<sup>22</sup> A su vez, los sucesivos logros que se van alcanzando redefinen los objetivos, en un proceso continuado que solo cabe describir de modo curvo. Por poner un ejemplo, únicamente contando con el autogiro de hélice se llegó a estar en condiciones de idear el avión equipado con motores y más tarde el helicóptero, sostenido por una hélice vertical para los ascensos y descensos rápidos.

Por su parte, la curvatura en la producción se hace manifiesta por cuanto los productos no son el término final de la acción, sino que desde ellos se abren posibilidades inéditas a la actuación. Según Polo, “la posibilidad corresponde al hacer y no al artefacto: no se trata de hacer artefactos por ellos mismos, sino por las acciones. Esto no convierte las acciones humanas en fines últimos, pero únicamente la acción hecha-posible es criterio de comprensión del artefacto”.<sup>23</sup> Así pues, el signo de curvatura antes señalado de que lo querido no es meramente objeto intencional, sino que se prolonga en querer-hacer tiene aquí su análogo en que el producir desemboca, más allá del artefacto, en las nuevas posibilidades que abre a la acción humana.

En relación con la cultura, antropológicamente consiste en el configurarse la acción no aisladamente de los medios, sino contando con ellos y acomodándose a su plexo interno. En la cultura se aúnan así la praxis, como un hacerse inmanente de la acción, y la poiesis, como enlace pragmático entre los distintos productos escindidos del proceso de la producción. Precisamente la concatenación de los medios, en tanto que no clausurada, sino indefinidamente abierta a su ampliación, refleja a su modo la curvatura del querer querer-más;

---

<sup>22</sup> SEN, A.K., *Bienestar, justicia, mercado* (Paidós: Barcelona) 1997, 87 ss.

<sup>23</sup> POLO, L., “Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo rei socialis* (Unión Editorial/Aedos: Madrid) 1990, 93.

en otros términos: los medios o *crhmata* no se detienen porque tampoco están detenidos los actos de querer a los que se deben. Por ello la conexión de los medios no es simplemente lógica, sino que consiste en la disposición pragmática incoada en los proyectos. De aquí también que el progreso no sea una necesidad lógica de la técnica ni de la cultura, sino propiamente una exigencia de la condición histórica de ambas, al insertarse en el tiempo y transcurrir sobre la base de los logros precedentes. Somos así remitidos a la dimensión histórica de la acción mencionada antes.

En efecto, el peculiar enlace, incesantemente renovado, entre las situaciones variables que preceden a la actuación es de tipo histórico. No es un enlace de naturaleza intencional, pues lo propio de las intenciones es unificar acciones ya desde antes de su realización, mientras que con el nexa histórico se sigue el curso a los efectos divergentes, resultado de la multiplicación de concausalidades y ocasiones favorables, evitando así su dispersión fugaz. ¿Es posible encontrar en tales condiciones históricas el crecimiento curvo de lo voluntario?

Sería inútil buscar otro tipo de conexión. Pues el modo peculiar de influir los acontecimientos ya pasados en los subsiguientes es modificando la situación de la que las nuevas acciones parten, y así sucesivamente. Y la modificación de cada situación es por incremento de la complejidad latente en ella, incremento que paradójicamente se cumple por resolución en un determinado sentido de los interrogantes que dejaba abiertos la situación anterior. Crecimiento significa aquí aumento de los factores antecedentes próximos y remotos que operan en el presente, y este crecimiento es curvo porque no es meramente acumulativo, sino que viene reorientado por la libertad humana, que le imprime un rumbo.

La historia se hace, y en este sentido va incorporando nuevos resultados, pero no puede tratarse de un hacer rectilíneo, porque retorna de continuo, al seguir estando en situación el hombre, el cual es el sujeto genuino de la creación innovadora, por no estar atado a ninguna situación, sino vivirlas todas en indeterminación práctica. “Lo general es una situación humana en tanto que no puede ser prácticamente superado, es decir, en la medida de la indeterminación no colmada por los resultados”.<sup>24</sup> Lo cual a su vez trae consigo que la historia no pueda ser descifrada intrahistóricamente o desde los propios hechos que la componen, sino que reclame una destinación en la que se rebase la horizontalidad del tiempo en serie. Antes vimos cómo la sucesión de los actos de la voluntad se reasume en la unidad de la intención voluntaria de otro, procedente del ser personal, en tanto que abierto

intencionalmente a lo que no es él. Ahora encontramos una dinámica paralela en la historia, que, al no culminar en sí misma, está sostenida por quienes pueden centrar el tiempo destinándolo al cumplimiento de una encomienda. Tales son las personas humanas como agentes históricos, y los destinatarios de la misión encomendada habrán de ser el mundo, las otras personas y Dios, quien según el relato del Génesis le ha dado al hombre ese encargo. Más adelante habremos de reanudar estas consideraciones relativas al hacer cultural y al hacer histórico. Ahora volvemos al yo sujeto del querer desde los actos voluntarios, tal como han sido examinados en los apartados anteriores.

---

<sup>24</sup> O.c., 95.

## **Cap 2. DISTINTAS APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE AGENTE VOLUNTARIO**

Este capítulo va a centrarse en el agente, cuya noción se hace precisa para diferenciar la acción voluntaria del acontecimiento anónimo. El agente no solo acompaña a aquella en su realización, sino que se le imputan o atribuyen las acciones realizadas por él y es apto para responsabilizarse de ellas. Más aún: es él quien pone límites a lo que hace a través de su intención, que se comporta como unificadora de la acción, según el examen del capítulo anterior. Pero la responsabilidad también puede ser entendida como lo que devuelve la acción, una vez autonomizada, al realizador que está en su origen, análogamente a como el texto escrito se separa de su autor antes de atribuírselo. De este modo, se nos abren dos vías de acceso al agente a partir de sus acciones: una, ético-antropológica, la otra, hermenéutica. Como la primera será objeto de consideración en la segunda parte de este libro, por el momento, es decir, en los dos capítulos próximos, integrantes de esta primera parte, atenderemos a la segunda.

Afrontamos dos dificultades o limitaciones que nos salen al paso en el momento de precisar lo que hay que entender por agente: por un lado, su deslinde de las acciones, en cuanto que no separables de él mismo mientras las realiza; en segundo lugar, el amplio campo de las pasividades en la misma actuación: entre ellas destaca el horizonte de lo involuntario – que ya nos ha salido al paso como motivo no temático antes de ser asumido voluntariamente por el yo –, del que se recortan los actos voluntarios. Un modo particular de poner en relación la acción con lo involuntario es a través del acto de atención, en tanto que hace emerger lo atendido sobre un trasfondo latente de implícitos involuntarios. Nuestro autor de referencia a lo largo del capítulo va a ser Ricoeur, con el que contrastaremos nuestros análisis.

### **2a. Visión de conjunto**

Ciertamente solo con dificultades se abrió paso en la *fenomenología* de Husserl la noción de yo-sujeto, ausente de su obra primeriza y programática *Investigaciones lógicas*. Si a partir de *Ideen* puede decirse que el yo ocupa un lugar central en los análisis fenomenológicos, ha de reconocerse igualmente que no es una noción que sea identificable por sí misma, sino que más bien queda velada por los actos de los que es inseparable, por el depósito de determinaciones que acumula en forma de habitualidades, por las orientaciones cinestésicas en el mundo en torno... y, en general, por lo que se le opone en esencial irreductibilidad como un posible objeto de descripción. Así pues, el residuo que es el yo se oculta en todo momento más acá de lo dado, ya que es indescriptible fenomenológicamente o, lo que es igual, está vacío de notas que le otorgaran una descripción definida.

Si de la perspectiva fenomenológica nos trasladamos a la *lingüística*, ya sea semántica o pragmática, el balance presenta cierta semejanza. En efecto, el juego de lenguaje en el que se habría de insertar el yo-agente es la red conceptual relativa a la acción, pero con la particularidad de que no estamos ante una variable más junto a los motivos, las causas, intenciones, actos de querer o creencias – todos ellos concurrentes en la acción –, sino que si bien el yo-agente responde con precisión a la pregunta sobre quién actuó, no se lo puede aislar referencialmente so pena de diluirlo entre los objetos; pero tan cierto como esto es que sin él la acción desaparece para convertirse en acontecimiento anónimo. De aquí que para sorprenderlo se lo haya emplazado en general por los autores analíticos (así, en H.L.A. Hart, G. Pitcher o D. Rayfield) en el plano adscriptivo de las expresiones lingüísticas, y no en el referencial, como cuando decimos “soy yo mismo el agente o responsable de la acción x”. Pero aun con esta salvedad es de advertir que la expresión de primera persona de ordinario se desenvuelve dentro de una interlocución iniciada por la segunda persona, por lo que propiamente es una respuesta que tiene un efectivo o posible tú en su origen y que más en directo se formularía como “heme aquí, a mí mismo” o “el mismo que responde a lo que pides soy yo”; en ninguna de estas frases se vincula por sí mismo el agente con su acción.

Otra forma gramatical de hacerse presente la primera persona es mediante el posesivo “mi”. Pero también en estos casos lo tematizado *in recto* no es el sujeto o primera persona, sino el objeto de posesión (mi reloj, por ejemplo), además de que ahora la flexión personal del me o del mí antecede al yo que se afirma como distinto de todo lo otro, ya que es primero el adquirir para *mí* o el comprarme un reloj o el que *me* lo regalen que el enunciado de que *yo* lo

poseo. Así pues, solo tras un giro vivencial me vuelvo hacia el yo como pronombre de primera persona, sobre el que inicialmente, esto es, antes de destacarse como agente la acción recaía de modo pasivo.

Todavía cabe añadir que el agente elude también la consideración *hermenéutica*, según la cual la acción realizada *cuenta como* una acción cuando se la enumera al lado de otros sucesos de orden distinto, como pueden ser lo que me ocurrió, la situación que atravesaba o el acontecimiento que conmemoré. Esta identificación tipológica o hermenéutica de X como acción se prolonga inmediatamente en la pregunta por qué, la cual convoca los motivos, fines y cuantos elementos la proveen de un contexto. Ahora bien, la particularidad del agente está en que a todas luces no es contextualizable de ese modo, ni cabe interpretarlo en función de algo distinto a él, sino que se trata, por así decir, de quien pone coto a la hermenéutica de la acción. Ciertamente que no hay acción sin agente, sea este individual o colectivo, pero el agente mismo no puede ser descifrado o interpretado dentro de un contexto en tales o cuales términos, sino que solo *cuenta como tal agente*; por ello es siempre *más* que quien tiene motivos para actuar, *más* que quien responde de sus actos, *más* que quien actúa con esta o aquella intención...

Tras haber reparado en los límites de los enfoques anteriores –fenomenológico, lingüístico, hermenéutico – para apresar conceptualmente al agente que actúa, una posibilidad de análisis con más visos de éxito sería la que ofrece la teoría de la acción como preliminar a la perspectiva ética.<sup>25</sup> Según ella, las acciones humanas son las que tienen su principio u origen en el agente o, como también cabe decir, las que dependen de él, en palabras de Aristóteles<sup>26</sup>, excluyendo de esta forma tanto la dependencia *ab extra*, que en este caso equivaldría a la coacción o violencia, como la pura y simple espontaneidad natural, impropia de quien tiene razones para actuar de uno u otro modo. Parece como que el sí mismo de la identificación pronominal – que hemos visto más arriba en las formas indirectas del “me” o

---

<sup>25</sup> De los distintos niveles en el tratamiento de la acción en Ricoeur me he ocupado en FERRER, U., “La articulación entre los discursos de la acción en Paul Ricoeur”, *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur* (Universidad de Santiago de Compostela) 2005, 455-470.

<sup>26</sup> “Se obra voluntariamente porque el principio del movimiento de los órganos instrumentales en acciones de esta clase está en el mismo que las ejecuta” (h arch tou kinein tà orgánica mére en tais toioutais praxesin ev autw estin, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L. III, 1110 a 16-17). Ricoeur ha comentado en especial esta aproximación al agente como aquel de quien depende la acción (ta epi’ hmin). Cf. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro* (Siglo XXI: Madrid) 1996, 80 ss.

del “mí” desde el ángulo semántico – se traduce ahora en la autodeterminación de quien resuelve su actuación en primera persona. Precisamente la señal o síntoma de que mis acciones me pertenecen al nivel del yo está en que he hecho uso de la deliberación, como sopesamiento de las razones, previamente a su puesta en práctica, ya sea en el estadio actual de la actuación, ya en la formación de los hábitos que me predisponen a actuar. Pues justo porque he deliberado con anterioridad puedo decidirme de un modo razonable, con una autoadscripción vivencial que ahora aplico al nivel del comportamiento.

Sin embargo, las razones para actuar dejan intacta la capacidad de iniciar la actuación interviniendo series causales, por la que reconocemos al agente. Se trata con ello del “yo puedo”, a través del cual el sujeto enlaza el proyecto – que no se queda así en un simple deseo – con la decisión – que no se confunde, en el extremo opuesto, con una orden o prescripción que alguien se diera a sí mismo. Este *poder originario* en el agente hace posible el tomar una iniciativa, como un modo activo de comenzar o iniciar la acción. Parece, pues, que ya hemos dado con lo distintivo del agente y con su enlace con la acción. No está basado en una objetivación previa, ni interviene tampoco como un poder instrumental, sino que en tal “yo puedo” se revela el mismo sujeto que dice “yo” primariamente como agente.

El recorrido que se ha seguido hasta ahora está presente en la obra de Ricoeur.<sup>27</sup> Cabe señalar, sin embargo, dos limitaciones conceptuales en la noción de agente que la teoría de la acción pone de relieve. Por un lado, el agente que actúa provisto de un poder originario no sería causa ni de sus movimientos inmediatos ni de lo originado por él de modo próximo, ya que la categoría de causa se caracteriza por poder ser deslindada de sus efectos, y esto no es posible en un actuar que no puede ser separado – mientras se ejerce – de su sujeto; pero, entonces, ¿qué concepto habría de tomar el relevo a la causalidad?<sup>28</sup> Por otro lado y esta es la segunda limitación – aludida antes de un modo genérico –, el poder activo va acompañado de pasividades, que constan como motivaciones, habitualidades (en el sentido husserliano), leyes físicas y fisiológicas a las que está sometido el cuerpo... Aquí el interrogante que se plantea

---

<sup>27</sup> Cf. en su conjunto RICOEUR, P., *El discurso de la acción* (Cátedra: Madrid) 1981, así como *Sí mismo como otro*, en especial el cuarto estudio “De la acción al agente”, 75-105.

<sup>28</sup> Es cierto que el concepto de causa tiene también el sentido inmanente de “causa sui”, empleado alguna vez por Tomás de Aquino traduciendo a Aristóteles (*famen eleuqeros ó autou eneka*, llamamos libre al que es causa de sí), pero en este caso causa funciona como preposición de genitivo, traducible como “a causa de” o “por mor de”, de modo semejante a *verbi gratia*; en cuanto al término griego *aition*, que es el que se traduce por causa, originariamente es adjetivo con el significado de “responsable”.

apunta a cómo articular en una misma originariedad actividad y pasividad, sin que se limiten la una a la otra desde fuera, ya que en tal caso sería aporético contar con dos originariedades de signo opuesto en el agente. Abordaremos a continuación en sendos apartados cada una de estas cuestiones, tratando de encontrarles respuesta.

## **2b. La relación del agente con sus acciones**

En la tercera antinomia de la Dialéctica trascendental atisbó Kant la aporía del agente como causa de sus acciones, sin que propusiera una alternativa válida a esta noción aporética. Es sabido que en la tesis llega a un comienzo incausado o causa primera. Pero en la antítesis concluye que tal detenimiento más allá de las causaciones no es posible en el mundo fenoménico, en tanto que permeado todo él de causalidad. En nuestro contexto ambas están referidas no a Dios como iniciador absoluto de los efectos, sino al agente humano libre, que actúa en el mundo dando así comienzo a una serie causal entre otras.

Si se mira con detenimiento, lo que para Kant hace problemáticas e insostenibles ambas conclusiones es tanto la exclusión mutua como el acoplamiento de las nociones de comienzo y efectuación causal, que aparecen respectivamente en la tesis y antítesis. En efecto, en el comienzo sin causa precedente no se acierta a ver qué le hace llevar a cabo sus efectuaciones, pues mientras la causa necesitaría de una causa anterior para ejercer su causalidad en un sentido determinado, el comienzo es la detención absoluta. Una aporía semejante es la que aparece cuando se designa al punto como comienzo de la línea o al reposo como estando en el inicio del movimiento. Pero también es insostenible lo concluido en la antítesis – es decir, la existencia de un comienzo causal –, al traer consigo el aplazamiento *sine die* del ejercicio efectivo de la causalidad, por la ausencia de una causa primera que solo fuera comienzo: aquí tendríamos causas sin comienzo que las iniciara. Ello lleva a Kant a reafirmarse en lo sostenido en la Analítica trascendental, donde había reducido el concepto de causa a una categoría del entendimiento, de la que no cabría hacer un uso trascendente. También se puede formular lo anterior en los términos de que la serie causal o es cerrada o es abierta: pero si es cerrada, hemos de salir de ella para cerrarla o ponerle coto; y si es abierta, no llegaría nunca a iniciarse; en ambos casos parece tornarse inviable relacionar causalmente al agente con sus acciones.

Sin duda lo que se pierde en la aporética relación causal del agente con sus acciones, estando en el origen de la antinomia, es la adscripción o asignación de responsabilidad por estas a aquel, relevante tanto en Teoría de la acción como en Ética.<sup>29</sup> Como importa recobrarla, empecemos por advertir con la filosofía clásica que el agente determina la serie causal en el sentido inverso a la causación en el mundo externo, vale decir, a partir de lo que sería el efecto. Es lo que entendemos por intencionalidad voluntaria, a la cual se refiere el conocido adagio escolástico *primum in intentione, ultimum in executione*. En estos términos el problema kantiano insoluble de la unificación causal desde el comienzo se invierte en el de la integración lógico-intencional de los efectos como medios en el fin: ¿hasta dónde llega el dominio intencionado del fin sobre sus efectos sobrevenidos?, ¿dónde dejan estos de serlo para transformarse en consecuencias externas a la acción?<sup>30</sup> Reparemos en que la causa eficiente se enlaza en el agente con la causa final en virtud de la distensión intencional limitada de la segunda – en una suerte de efecto-acordeón, empleando la comparación usada por J. Feinberg –, como convergencia de los medios en el fin; más allá de esta distensión finalizada solo queda la intersección de tal serie con otras series causales y el consiguiente efecto dispersivo.

Pero la introducción de la causa final como intención en la acción hace posible tomar de la fenomenología un nuevo modo de acercamiento a la relación del fin intencional con su realización, distinto de la relación anterior entre fin y medios: tal es la relación que consiste en el cumplimiento teleológico de los actos intencionales. Mientras la relación entre las cuatro causas aristotélicas se encuentra originalmente en la esencia del universo y se convierte en *abstracta* al aplicarla a la acción humana, ya que se la contempla solo como realización causal externa, lo característico de la relación intencional de cumplimiento se cifra, en cambio, en la plenificación o intuitivación *concreta* de lo apuntado en general o de modo abstracto: por ello,

---

<sup>29</sup> Kant no ignora la autoimputación (*Zurechnungsfähigkeit*) empírica de sus acciones al agente, pero ello le sume en una nueva aporía, al no haber una instancia finalista anterior a la propia causalidad libre de las acciones – entendida por él como espontaneidad absoluta – a la que dar cuenta de tales acciones. “(La idea trascendental de la libertad) se limita a expresar el concepto de la absoluta espontaneidad del acto, entendida como fundamento propio de la imputabilidad de ese mismo acto. Dicha idea es, sin embargo, la verdadera piedra de escándalo de la filosofía, la cual encuentra insuperables dificultades a la hora de admitir semejante causalidad incondicionada” (Kant, E., KRV, A 448, B 476). Entre esas dificultades se encuentra sin duda la de poder pensar desde una causalidad no concebida en términos finalistas la autoimputación que el agente lleva a cabo de sus acciones.

<sup>30</sup> Kant ha reducido el elenco de las causas aristotélicas a la causa eficiente, a la que intenta salvar del descalabro humeano, pero ni siquiera lo consigue, al alojarla en el entendimiento como una categoría de uso inmanente. Cf. las consideraciones de J. Seifert, *Superación del escándalo de la razón pura* (Cristiandad: Madrid) 2007, 31 ss.

intención y cumplimiento se comportan entre sí como lo anticipado de modo abstracto y lo lleno o plenificado, en cierta analogía con la relación entre las formas lógicas vacías y los contenidos particulares en que se ejemplifican. Las acciones hacen, así, las veces de los contenidos concretos, que otorgan de modo progresivo cumplimiento a las intenciones iniciales. Ahora bien, ¿cómo trasladar a la realización intencional de la acción este esquema fenomenológico procedente de Teoría del conocimiento?

Para ello hay que contar con que tanto la decisión de actuar como el proyecto son fases intencionales intermedias, que solo se cumplen cuando la acción está realizada externamente, y es esta imputación prerreflexiva que recae sobre el yo lo que diferencia el cumplimiento intencional voluntario de la vaciedad de las formas lógicas, también necesitadas de cumplimiento. El agente está ya presente de un modo oblicuo prerreflexivo en cada uno de los momentos intencionales. Como dice Ricoeur a propósito de la decisión: “La decisión significa, es decir, designa en vacío una acción futura que depende de mí y está en mi poder”.<sup>31</sup> De acuerdo con ello, el enlace entre los momentos intencionales del yo no es causal, sino que parte de la vivencia del poder original del yo, el cual asocia a su despliegue causal tanto el conjunto psíquico como el cuerpo. Mi alma y mi cuerpo no son míos como cosas poseídas – para lo cual se necesitaría un tercero que ejerciera de aislante –, sino como irradiaciones que parten del yo. En este sentido, no se presentan en abstracto la voluntad ni ninguna de las potencias orgánicas que operan en la acción, sino en su pertenencia a un yo singular, que es el mismo que da curso a la acción.

A este respecto, el concepto de causa en su aplicación a lo que impulsa desde fuera la actuación libre ha de dejar paso al motivo intencional en correlación con el yo motivado, por cuanto solo el motivo es simultáneo en la conciencia con la libertad que lo hace propio. No es lo mismo decir que una acción está libremente motivada en su agente a partir del poder causal original de este que decir que es causada desde fuera antes de su puesta en práctica. Solo lo primero encuentra su base en la descripción fenomenológica.

“Es preciso renunciar a alojar las estructuras fundamentales del querer (proyecto, autodeterminación, motivación, moción, consentimiento, etc) en los intersticios del determinismo, es decir, en una cosmología general, que tomaría por base primera el orden

fenomenal de la causalidad física. Es por lo que no es preciso buscar si la motivación es un aspecto, una complicación o, al contrario, una limitación, una ruptura de la causalidad empírica: el problema mismo está desprovisto de sentido y supone la objetivación y naturalización previas del cogito”.<sup>32</sup>

En este aspecto habría que mencionar la dependencia de Ricoeur de la fenomenología, y más en concreto de M. Scheler<sup>33</sup>, H. Reiner<sup>34</sup> y de A. Pfänder<sup>35</sup>.

Pero ¿qué significa que lo fenomenológicamente característico del motivo, a diferencia de la causa, es ser simultáneo con la libertad del agente a la que motiva? Ante todo que el motivo que está ejerciendo de tal no es un mero contenido representado, identificable como el mismo a través de una multiplicidad de vivencias representativas, sino que se constituye en diálogo con la libertad que lo asume y está por ello sometido a los vaivenes de la propia libertad, unas veces identificada con él, otras teniéndolo como trasfondo de otros motivos más próximos y otras estando en pugna con otros tipos de motivaciones. Es patente que solo el yo que es agente libre puede dar continuidad a estas diversas apariciones de un motivo en la conciencia, pasando de unas a otras, y tomar una resolución activa. Por el contrario, convertir el motivo en causa unívoca determinante de la acción es tanto como estancar el dinamismo de la libertad: ambos aspectos correlativos – negación de los motivos y de la elección libre – son

---

<sup>31</sup> “La décision signifie, c’est à dire designe à vide, une action future qui depend de moi et qui est en mon pouvoir” (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté* (Aubier: Paris) 1988, 42.

<sup>32</sup> “Il faut donc renoncer à loger les structures fondamentales du vouloir (projet, auto-détermination, motivation, consentement, etc) dans les interstices du déterminisme, c’est-à-dire dans une cosmologie générale qui prendrait pour première assise l’ordre phénoménal de la causalité physique. C’est pourquoi il ne faut pas chercher si la motivation est un aspect, une complication, ou au contraire une limitation, une rupture de la causalité empirique: le problème lui-même est dénué de sens et suppose l’objectivation et la naturalisation préalables du Cogito” (o.c., 66).

<sup>33</sup> M. SCHELER, “Fenomenología y Metafísica de la libertad”, *Amor y conocimiento y otros estudios* (Madrid, Palabra) 2011, 271-307 .

<sup>34</sup> En Reiner está ya tratado el aspecto de la pasividad en el seno de las direcciones activas de la voluntad, que un poco más abajo habrá de ocuparnos, en su Disertación doctoral (H. REINER, *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Dissertation der Universität zu Freiburg im Breisgau, 1927).

<sup>35</sup> La deuda de Ricoeur con Pfänder está expresamente reconocida en varios lugares de su *Philosophie de la volonté* y más en concreto en su ensayo “Phänomenologie des Willens”, en *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.-18. April 1971*, H. Kuhn, E. Avé-Lallemat, R. Gladiator, (eds.) (La Haya: Martinus Nijhoff) 1975, 105-124.

los dos lados del organicismo naturalista, al que no se sustrae ni siquiera la psicología de la duración de Bergson, por cuanto que en ella el yo y los motivos estarían en un continuo devenir.

“Es lo mismo decir que la elección no está detenida y que el motivo no es determinante: la historia de una decisión es también la historia de una motivación a través de esbozos, inicios, retrocesos, saltos, crisis y decreto. Es con un mismo gesto como me determino y justifico. El ‘porque’ de la motivación se busca a la vez que lo posible del proyecto”.<sup>36</sup>

A continuación hemos de abordar la segunda aporía antes señalada en la noción de agente, la consistente en hacer compatible tal noción con las pasividades en el agente.

## **2c. Actividades y pasividades en el agente**

Es de señalar que ya en la obra tardía de Husserl asoman cada vez más al primer plano las pasividades del agente. Una de sus primeras expresiones se encuentra en la génesis trascendental de los hábitos en la 3ª de las *Meditaciones cartesianas* (1929): cada vez que tomo una decisión o adopto una postura determinada, lejos de desaparecer estas de la vida de conciencia, generan un depósito de predicados por los cuales el yo se reconoce como sujeto suyo; así, una vez que me he decidido, soy el que se ha decidido de tal modo, o una vez que me he pronunciado en tal o cual sentido, llego a ser de ahora en adelante el que ha optado por esta o aquella posición.

Así pues, los hábitos así tomados tienen característicamente la función de dar concreción al agente definiéndolo, y no tanto el significado operativo de predisponer su

---

<sup>36</sup> “C’est la même chose de dire que le choix n’est pas arrêté et que le motif n’est pas déterminant: l’histoire d’une motivation à travers esquisses, amorces, rebroussements, bonds, crises et décret. C’est d’un même geste que je me détermine et me justifie. Le ‘parce que’ de la motivation se cherche en même temps que le possible du projet” (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, 67).

actuación.<sup>37</sup> Sin embargo, en la obra husserliana de 1925 *Phänomenologische Psychologie* al hábito o habitualidad se le adscribe la función decisiva de formar el carácter, como refleja el siguiente texto: “El polo del yo no tiene sólo sus cambiantes sedimentaciones, sino a través de los cambios en ellas una unidad constituida con estilo propio. El yo tiene su individualidad, su carácter individual de conjunto, que atraviesa de modo idéntico todas sus decisiones y su correspondiente estar decidido; como carácter individual tiene sus particularidades, sus propiedades singulares, a las que llamamos propiedades de carácter”.<sup>38</sup> Ligado a lo anterior está el sentido también pasivo que tienen las habitualidades de limitar al yo, excluyendo de él otras posibles opciones y determinaciones, aunque en su origen provengan de un acto positivo de la voluntad. Una duplicidad semejante actividad/pasividad es la que se presenta en el cuerpo propio, en cuanto que es a la vez órgano de moción y obstáculo o límite en mayor o menor medida para los proyectos realizados mediante él.

También en un contexto ético advierte Husserl que se puede dar la revocación de actos y modos de comportamiento – antes tenidos por válidos – desde un grado de reflexión y maduración más alto, así como, a la inversa, la eventual ratificación de modos habituales de conducirse. La pasividad en la conciencia consiste aquí en que la actuación precedente queda nominalizada, al residir ahora la actividad del yo en la aprobación/desaprobación que adjudico al trayecto vital en que se insertaban mis acciones anteriores, así como en la confirmación o bien rectificación correspondiente del rumbo de mi vida. Dicho en otros términos, al hacer el balance, unifico un fragmento de mi vida como lo que había transcurrido hasta entonces (lo nominalizo) y le imprimo un sentido de totalidad que no tenía, a la vez que me permite conducirme en adelante de modo nuevo por relación a él. Se cumple de este modo el crecimiento en la vida de conciencia.

Pero este crecimiento activo tiene también un contrapunto de pasividad en otro orden. En efecto, las anteriores capas superiores de conciencia, edificadas sobre los actos intencionales primeros, están en contraposición a las modificaciones de la certeza de la conciencia primitiva, las así llamadas por Husserl *intencionalidades noemáticas*. Si en el primer caso se trataba de un crecimiento en la conciencia, con la intencionalidad noemática, por el contrario, declinan los noemas, desprendiéndose de algunos de los componentes de la

---

<sup>37</sup> De los hábitos en Husserl me he ocupado en Ferrer, U., “Hábitos, carácter y personalidad en Husserl”, *Investigaciones fenomenológicas (6) en asociación con Escritos de Filosofía-Segunda Serie*, 3, 2015, 119-134.

<sup>38</sup> HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana, IX, 1968, 215.

percepción, como son el índice de creencia de lo percibido (que aparece neutralizado en la *imaginación*), el carácter originario de la percepción ahora desactivado (al convertirse en *recuerdo o rememoración*), el correlato colmado de la percepción, al que se vacía de todos sus componentes intuitivos mencionándolo sin más (cuando se trata de la *mera significación*). Son formas patentes de pasividad, en tanto que decaen de una actividad intencional primera más lograda; Husserl las compara en *Ideen* con un cierto espejamiento de las formas activas de intencionalidad, según círculos que van estando cada vez más alejados del centro.

Ahora bien, mientras las citadas pasividades tienen su origen en actos ya cumplidos y ahora transformados, bien por conversión de los mismos en predicados del yo o habitualidades, bien mediante la nominalización, bien a modo de flexiones debilitadas del original perceptivo, hay un segundo género de pasividades que lo son originalmente, acompañando a los actos voluntarios bajo la modalidad de deseos, tendencias, aspiraciones, fines implícitos... Son estas las que en especial nos es preciso tomar aquí en cuenta. Es sintomático, como ya se señaló, que el término querer designe indistintamente tanto los actos expresos de decidirse como el deseo latente y pasivo que no llega a constituir un acto del yo. Incluso es algo que ocurre con frecuencia que la decisión resuelta se abra camino entre motivaciones de signo opuesto, y en cualquier caso apoyándose en un querer inicial inexpresado, que a ella toca interpretar y resolver. Algo paralelo sucede a su modo en el orden del conocimiento, donde la certeza no se presenta en ocasiones desde el inicio, sino que es el telos al que se apunta y que se alcanza no pocas veces a partir de creencias infundadas, probabilidades o dudas, una vez que son despejadas y remontadas en lo que tienen de inestable.

Sin embargo, las pasividades en la voluntad aludidas como originarias empiezan por ser las que proceden del cuerpo propio, no como uno más entre los cuerpos que integran la naturaleza externa, sino en tanto que son incorporadas a la subjetividad, la cual se vive a sí misma en ellas. Así, el hambre, la fatiga, el sueño... no son vividos como meras necesidades de mi cuerpo, sino que me conciernen a mí como ser corporal y en tal sentido las hago propias y las expreso verbalmente como un querer motivado.<sup>39</sup> Son motivaciones que están en el

---

<sup>39</sup> Son necesidades que se presentan como una carencia, pero que a la vez el agente las vive como exigencias impulsivas que ha de encauzar racionalmente. “Les besoins au sens large ont une ressemblance matérielle avec les appétits par la note de manque qu’elles comportent et la révélation affective généralisée d’une lacune au coeur de l’existence; d’autre part le mot besoin tend à couvrir le champ même de la motivation et à designer la forme commune à tous les motifs qui est d’incliner sans nécessiter” (o.c., 85).

trasfondo de los actos de decisión, en tanto que estos se confrontan siempre con alguna motivación. De modo paralelo, no podría tampoco el agente formar un pro-pósito de acción sin algún horizonte de motivaciones pasivas sobre el que los propósitos particulares despuntan.

También a este respecto remite Ricoeur una vez más a los análisis fenomenológicos de Husserl sobre la motivación en *Ideen II*, pero ahora para impedir de este modo la naturalización de la conciencia. En este orden, no solo las demandas que proceden del cuerpo, sino también las que provienen de la situación social e histórica indeclinable únicamente pueden motivarme pasando por los actos de conciencia, en los que las evalúo, otorgo a una u otra la preferencia, soy incitado o bien renuncio a alguna en nombre de otra exigencia más alta.

“Este reconocimiento de una subjetividad que no es acto, espontaneidad, que se constituye como pasividad, tendencia afectiva o hábito es del más alto interés; marca el primer esfuerzo de Husserl por instituir una experiencia total de la subjetividad en la que lo involuntario y el cuerpo propio no son abandonados a una explicación naturalista, sino recuperados a su subjetividad vivida”.<sup>40</sup>

Se trata de conjugar, pues, en un único acto la actividad requerida de la conciencia con la pasividad de la acogida de aquello que la motiva en uno u otro sentido, y ello ya en el nivel más elemental de los valores orgánicos, tanto como en el de las influencias sociales e históricas.<sup>41</sup>

En todo caso, la síntesis entre actividad y pasividad es para Ricoeur la síntesis siempre inacabada de lo voluntario con lo involuntario, con tal que por involuntario no se entienda

---

<sup>40</sup> “Cette reconnaissance d’une subjectivité qui n’est pas acte, spontanéité, qui se constitue comme passivité, tendance affective, habitude est du plus haut intérêt; elle marque le premier effort de Husserl pour instituer une expérience totale de la subjectivité où l’involontaire et le corps propre ne sont pas abandonnés à une explication naturaliste, mais récupérés dans leur subjectivité vécue” (P. RICOEUR, “La motivation comme loi fondamentale du monde de l’esprit”, *À l’école de la phénoménologie* (Paris, Vrin) 2004, 145).

<sup>41</sup> “La receptivité du vouloir aux valeurs sociales, *comme* la receptivité aux valeurs organiques, est réciproque de la décision souveraine qui invoque les valeurs reçues” (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, 120).

aquí algo ajeno y separado de los actos de voluntad (incluso habría que añadir la *voluntas ut natura*, que, siendo lo primero en el orden de lo voluntario, no procede de un proyecto de la voluntad; es una dimensión básica para que se dé la verdad en lo voluntario, como vimos en el capítulo primero, pero apenas tenida en cuenta por Ricoeur). Así, el motivo pasivo se actualiza como motivo-valor en la decisión, quedando fuera de ella vago y sin contornos; el consentimiento, por su parte, es la respuesta con que la voluntad afronta la situación dada; o bien la decisión es un acto afirmativo que se hace posible a partir de la pasividad de un querer motivado.<sup>42</sup> Por tanto, lo involuntario no se acopla desde fuera a los actos de querer, sino que puede describirse fenomenológicamente como la opacidad inicial con que tropieza el querer y que progresivamente va siendo desvelada, sin que nunca llegue a desaparecer del todo, en la medida en que el querer forma parte *involuntariamente* de mi ser, antes de toda asunción refleja por lo *voluntario*.

Más en concreto: la pasividad de las duraciones corporal y psíquica se introduce en lo voluntario, haciendo de ello una historia que ha de sortear tanteos y vacilaciones hasta su desenlace en la decisión. La pasividad se acusa en la triple distancia de la voluntad a aquello que proyecto, a mí mismo y a los motivos<sup>43</sup>, en la medida en que no quedan unos y otros nítidamente perfilados en su unidad respectiva antes de la decisión. En efecto, el proyecto ya formado, el yo resuelto y los motivos actuantes no surgen de la nada en el acto en que el sujeto toma una u otra decisión, sino que han de irse esbozando hasta su cumplimiento a lo largo del curso voluntario de su maduración. El esquema teleológico de carácter fenomenológico intención-cumplimiento, que antes hemos encontrado en la relación general del agente con su acción, vuelve a aparecernos ahora para anudar en particular las diversas fases de los momentos que se entrecruzan en la voluntariedad de la acción: *proyecto* motivado de un agente, *agente* que proyecta motivadamente y *motivo* asumido por el agente y que especifica su proyecto. Considerar estos momentos por separado, al margen de su surgimiento viviente y conjunto sería el espejismo resultante de extrapolarles unas categorías fijistas que les son extrañas.

---

<sup>42</sup> También puede describirse la bipolaridad de la decisión en los términos de la duplicidad que forman la detención de la deliberación y el surgimiento de un acto nuevo: según ello, oscila entre los dos extremos de la evaluación indefinida y el golpe de efecto arbitrario.

<sup>43</sup> P. RICOEUR, *o.c.*, 132-136.

## 2d. Un caso particular de dominio del agente sobre lo involuntario: la atención<sup>44</sup>

Hemos visto cómo Ricoeur no se limita a una descripción eidética de los distintos actos voluntarios, pero en vez de prolongarla husserlianamente por el lado de la reducción trascendental, la completa con la perspectiva dinámico- existencial, en la que en términos generales sigue a Jaspers. Desde este segundo ángulo de consideración el proyecto – primero descrito en abstracto como lo que da comienzo a la acción – aparece ahora anclado en los actos de deliberación y atención, por medio de los cuales la existencia (*Existenz*) se desvela como origen (en el sentido etimológico del término alemán *Ur-sprung*, salto originario, tal como la emplea Jaspers) de sus actos, que en tanto que originados en ella la hacen manifiesta como libre. Nos centraremos a continuación en la atención y en su relación con la elección.

Se ha considerado clásicamente la atención como el acto imperado por excelencia de la voluntad sobre el entendimiento. Como ha mostrado Merleau-Ponty, tanto la explicación pretendidamente racionalista del conocer (de tipo leibniziano, por ejemplo, para la que todos los juicios se fundan en el primer principio de identidad) como el modelo empirista o pasivo del conocimiento (para el que el sujeto es *tamquam tabula rasa*) se estrellan contra el escollo de la atención como acto<sup>45</sup>, consistente en que el sujeto imprime algún rumbo en los actos cognoscitivos, pero no arbitrariamente, sino atendido a aquellos datos que precisamente la atención fija. Si trasladamos esta síntesis atencional al campo de lo originariamente voluntario, el lugar de la pasividad involuntaria lo asumiría la duración y el acto directivo de la voluntad emergería como la fijación en uno u otro de los motivos que es debida a la atención.

Es lo que hace notar Ricoeur, tomando por guía el modo de proceder husserliano: la dirección del foco atencional irradia del yo, es la señal de su presencia y conforme a ella se encauza la libertad del agente; mas juntamente con ello los datos hyléticos sensoriales son

---

<sup>44</sup> Además de la ricoeuriana *Philosophie de la volonté* se ha tenido especialmente en cuenta la conferencia pronunciada por Ricoeur en Rennes el 2 de Marzo de 1939 “L’attention: étude phénoménologique de l’attention et de ses conceptions philosophiques”, posteriormente reeditada en *Studia Phaenomenologica*, XIII/2013, 26-54.

<sup>45</sup> “Mais dans une conscience qui constitue tout... comme dans la conscience empiriste qui ne constitue rien, l’attention reste un pouvoir abstrait, inefficace, parce qu’elle n’y a rien à faire” (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard) 1969, 36).

organizados en constelaciones de objetos conforme a ciertas leyes procedentes de la asociación pasiva, como la semejanza, el contraste, la continuidad... Sin embargo, al trasponer así el esquema anterior a la voluntad, surgen de entrada algunas preguntas, como las siguientes: ¿cómo se enlazan la duración pasiva y el acto de elección?, ¿qué alcance tienen aquí pasividad y actividad?

En respuesta a la primera, lo que Husserl llama conciencia inmanente del tiempo corresponde a la pasividad en la sucesión de la corriente de conciencia, que transcurre de acuerdo con la ley esencial de la transformación continua de los tres éxtasis, sin recogerse o unificarse por sí sola y sin un ritmo ni velocidad que le vengán asociados. A esta pasividad evanescente se contraponen los actos intencionales objetivantes de conciencia, incluido el que se dirige a la propia conciencia como unidad. Pero estos actos, por realizarse sobre el trasfondo de la mencionada pasividad, se ven en la necesidad de distinguir lo que la pasividad de la sucesión de las vivencias ha entremezclado y obnubilado, así como han de destacar los motivos que primero se presentan borrosamente con-fundidos..., lo cual es lo característico del modo atencional voluntario que tales actos asumen. En términos generales, la aparición de un primero y segundo plano desde luego en toda percepción, pero también en el campo de lo voluntario es lo que posibilita en general el acto de atención, y, por su parte, la temporalidad pasiva, condicionada orgánicamente, es lo que le hace adoptar los modos correspondientes del encaminarse, del volverse o del apartarse para ejercer su actividad atencional. En la atención es donde se hace, de este modo, efectivo lo voluntario-libre: “ella misma es el estar *atento*, es decir, no una operación distinta, sino el modo libre de todas las *cogitationes*”<sup>46</sup>; este modo voluntario-libre irrumpe de repente, sin un precedente que lo prefigurara, a diferencia de lo que sucede en el cumplimiento de las intenciones de conciencia, que empiezan estando vacías de aquello a lo que están dirigidas, meramente prefigurado.

Pero la condicionalidad temporal afecta ya antes también a la deliberación y es lo que explica que la atención no sea un acto instantáneo o puntiforme, sino que se dilate dinámicamente, extendiéndose a los distintos motivos, entrelazados según una secuencia que, a diferencia de la linealidad entre el fin y los medios, toma en cuenta los motivos como siendo marginales los unos a los otros, al modo como los motivos musicales se alternan en una sinfonía. Justo la delimitación precisa entre los motivos es el primer fruto que la atención hace

---

<sup>46</sup> “...elle est elle-même l'*attentif*, c'est-à-dire non une opération distincte mais le mode libre de toutes les *cogitationes*” (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, 145).

emerger en la deliberación y lo que posibilita el nuevo acto voluntario de elección con el que se pone fin a la deliberación.

El proyecto unitario de acción implica, de este modo, una simplificación de la previa pluralidad de motivos deliberados y se consigue mediante la mirada atenta y concentrada en el proyecto. Por esto, la ley de la razón práctica resulta ser la disyunción (“o esto o aquello”), contrapuesta a la conjunción lógica de la razón teórica. Y la elección es tanto aquello en que culmina la deliberación, haciéndola fructificar al dirigirse a uno de los miembros de la disyunción, como lo que la quiebra o pone fin, convirtiéndola en proyecto de acción. Por su parte, la continuidad del agente en el proceso se traduce en la constancia de la motivación a lo largo de todo él, más allá de las fluctuaciones que en su especificación le puedan afectar.

“No se acierta con la naturaleza del querer si uno se imagina que antes de la elección vivo en razones sin proyecto y en el momento de la elección vivo en un proyecto sin razones. El proyecto madura lentamente con sus razones: a razones confusas, proyecto equívoco; a razones clarificadas, proyecto unívoco”.<sup>47</sup>

La presencia del agente en su integridad intelectual-volitiva, así como en su unidad activo-pasiva ha quedado puesta especialmente de manifiesto al describir el acto de atención. Como consecuencia, es de destacar que Ricoeur mantenga sin escisión alguna la motivación en la acción elegida o, lo que es igual, que tome en cuenta igualmente la elección según el último juicio de la razón práctica, como se desprende de los textos de Tomás de Aquino<sup>48</sup> y, por otra parte, el hiatus entre deliberación y acción, fiado a la elección existencial y que ha sido especialmente puesto de relieve, por lo general con unilateralidad, por la filosofía de la

---

<sup>47</sup> “On manque la nature du vouloir si l’on imagine qu’avant le choix, je vis dans des raisons sans projet et au moment du choix je vis dans un projet sans raisons. Le projet mûrit lentement avec ses raisons: à raisons confuses, projet équivoque; à raisons clarifiées, projet univoque” (*o.c.*, 160).

<sup>48</sup> El influjo de la voluntad sobre el juicio de elección se echa de ver en que convierte a tal juicio en último para la guía de la elección, y esto solo es posible porque es un juicio que versa sobre lo contingente de la acción elegida. “Judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt: in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione” (TOMÁS DE AQUINO, S.Th., q. 13, a.6 ad 2).

existencia.<sup>49</sup> En el próximo capítulo, al tratar de la motivación en los actos voluntario-activos, volveremos sobre esta duplicidad en los actos de elección, que se presenta con un cierto tinte paradójico como la doble lectura en términos de continuidad y discontinuidad que admite la elección.

## 2e. Conclusión

Ya podemos concluir que Ricoeur ha explorado la veta fenomenológica a propósito de las acciones, tanto en la eidética de los actos voluntarios como en su génesis existencial, donde acude a la fenomenología genética. Es así como encuentra la corporalidad como la primera de las condiciones supuestas en el actuar. En efecto, según los desarrollos de la Fenomenología a partir de *Ideen II* la conciencia del cuerpo propio es la conciencia del poder-moverse, que antecede a la correlación entre conciencia y objetos mundanos, posibilitándola desde el punto de vista de la génesis. En efecto, la condición mundana del hombre introduce un resto de opacidad en la conciencia tanto por el lado de sí misma – que no se abarca – como por el lado de los objetos percibidos – que antes de ser percibidos coexisten en el mismo mundo que el sujeto que los percibe. Por ello, ni el análisis lingüístico, que se mantiene en el nivel de lo público, ni la objetivación por perfiles o escorzos pueden dar cuenta del supuesto de la corporalidad, sino que ciertamente lo suponen como correlativo del ser-en-el mundo.

Pero no solo en la conciencia de los objetos, también en la acción está implicado inobjetivamente el cuerpo como órgano de moción voluntaria. De otro modo que en el conocimiento se halla en la acción voluntaria la opacidad corpórea, a saber, en forma de necesidad inicial, anterior a los motivos constituidos y proveniente del organismo. Lo que orgánicamente es sentido como carencia, en el plano psíquico se transforma en un componente de la motivación positiva. Sin embargo, este desencadenante causal físico no

---

<sup>49</sup> La exclusividad de ver en la elección un salto existencial llevaría a anular la validez de los motivos en la elección confundiendo los más o menos con pretextos, aducidos arbitrariamente a posteriori. Un ejemplo de ello puede encontrarse en Merleau-Ponty, como lo refleja el siguiente texto: “En réalité, la délibération suit la décision, c’est une décision secrète qui fait paraître les motifs et l’on ne concevrait pas même ce qui peut être la force d’un motif sans une décision qu’il confirme ou contrarie” (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 498). O más explícitamente: “...le schéma classique de la délibération ne s’applique qu’à une liberté de

desaparece nunca del todo al nivel de la acción externa, junto con la motivación psíquica característica de la acción.

“Acción humana y causalidad física están demasiado entrelazadas en la experiencia totalmente primitiva de la intervención de un agente en el curso de las cosas como para que se pueda hacer abstracción del primer término y llevar el segundo al absoluto”<sup>50</sup>.

Los condicionantes físicos se entrelazan, pues, con los motivos finalistas en el actuar humano. En defecto de unos u otros estaríamos en los casos-límite del actuar involuntario (carente de finalidad consciente) o bien del puro juego intelectual, tal como el ajedrez (sin condicionantes ni resistencias físicos), respectivamente.

Ricoeur encuentra asimismo en los análisis fenomenológicos de la voluntad orientada a la acción el lugar privilegiado para poner de relieve al agente en su unidad integradora de lo consciente y de lo previo a la conciencia. Precisamente la estructura intencional del acto de voluntad no tiene paralelo con la intencionalidad representativa objetivante, en la medida en que revela, además de un término querido, un porqué o motivo, que le está inseparablemente unido y se resiste a ser objetivado porque únicamente juega su papel en el seno de la elección voluntaria. Pero lo que así alcanza a advertirse es una vez más el entronque de lo voluntario en lo involuntario: como ya ha sido expuesto, no solo el motivo está en el trasfondo de lo decidido por la voluntad, sino que también el cuerpo es órgano del querer-hacer, o, en otros términos, la situación histórico-mundana es asumida por el querer en el acto de consentimiento. Con todo, entendemos que si hubiese centrado Ricoeur en mayor medida la descripción en el propio agente, quien, al querer, constituye sus actos como modos de querer-yo (según se describió en el capítulo anterior), se hubiera evitado toda sombra de asimilación de lo involuntario a lo impersonal, a lo que han sido proclives los representantes de la filosofía de la existencia. Pues lo mismo que el silencio solo se entiende dentro de la dimensión lingüística del hombre, también las formas de lo involuntario son a su modo parte de la volición completa, que ha de incorporarlas dado su déficit de voluntariedad.

---

mauvaise foi qui nourrit secrètement des motifs antagonistes sans vouloir les assumer, et fabrique elle-même les prétendues preuves de son impuissance” (o.c., 500).

De este modo, hay una lógica de la acción voluntaria que es irreductible a toda objetivación, en oposición al modelo de la representación teórica. El sentido de lo querido no se deja reducir a un componente noemático común que lo enlazase con las otras variantes de la intencionalidad y que se destacara nominalizándolo, en la forma como ocurre con el sentido o significado representado, que es común a las declinaciones de la percepción originaria (imaginación, recuerdo o mera significación). Más bien el querer práctico, lo mismo que el juicio estimativo, abren con su intencionalidad característica su propio sentido: así se comprueba en el hecho de que el desciframiento de lo querido no resulta por composición de los todos a partir de los elementos o partes simples (al modo de las significaciones compuestas), sino que sigue el itinerario inverso, desde el todo barruntado hacia su resolución paso a paso en las realizaciones parciales, unificadas antes de ponerse en práctica desde el fin implícito que las agrupa.

Lo que importa poner de relieve es que todo el proceso voluntario que termina en la acción está atravesado por la dualidad entre lo voluntario y lo involuntario, exponiendo esto último su finitud humana. A propósito del acto central, en la voluntad, de la elección esta dualidad se acusa de modo especial, en la medida en que se trata a la vez del surgimiento de un proyecto nuevo (algo voluntario-activo) y de la acogida de los motivos presentados en la capa deliberativa anterior de la conciencia (algo “involuntario” o voluntario-pasivo en tanto que no decidido).

“La reciprocidad de lo voluntario y de lo involuntario ilustra la modalidad propiamente humana de la libertad: la libertad humana es una independencia dependiente, una iniciativa receptiva. La idea de creación es más bien el contrapolo de esta manera de existir del querer humano”.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> P. RICOEUR, “Expliquer et comprendre”, *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), 126-147.

<sup>51</sup> “La réciprocité du volontaire et de l’involontaire illustre la modalité proprement humaine de la liberté; la liberté humaine est une indépendance dépendante, une initiative réceptive. L’idée de création est plutôt le contre-pôle de cette manière d’exister du vouloir humain”, P. RICOEUR, “Méthodes et tâches d’une phénoménologie de la volonté”, *À l’école de la phénoménologie...*, 85.

Con esta descripción fenomenológica de lo voluntario se apunta a suprimir paulatinamente los paréntesis con los que la fenomenología esencial de la voluntad inició su andadura, tan pronto como se toman en consideración los límites ontológicos que aquejan a todo agente humano que emprende una obra voluntaria y que la reducción eidética – y en mayor grado la reducción trascendental – había colocado dentro del paréntesis. Es lo que se confirmará en el próximo capítulo, al ocuparnos de un modo central con los aspectos involuntarios de la acción. En este tránsito fenomenológico-hermenéutico juega un papel clave en Ricoeur la culpa, al no ser asumible en términos eidéticos por incidir de modo directo y pasivo sobre el agente que ha cometido la acción por la que se siente culpable, a la vez que se muestra ajena a él cuando la confiesa; es así como el autor francés se encuentra con la enajenación del yo (culpa propia) como algo otro (lo que me posee al sufrirlo), que más allá de la vivencia de la culpabilidad se va a convertir en característica de todos los relatos en que el yo está inserto en estilo indirecto. El mismo título de la segunda parte de la Filosofía de la voluntad, a saber, *Finitud y culpabilidad*, así lo muestra. Para los fines de nuestro estudio prescindimos de esta flexión decisiva en el pensamiento de Ricoeur.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> En relación con el paralelismo entre el problema del mal y el acontecimiento narrativo, cf. Foessel, M., “Paul Ricoeur: el mal como acontecimiento”, *Afectividad, razón y experiencia* (Biblos: Buenos Aires) 2012, 165-180.

### **Cap. 3. LO INVOLUNTARIO EN LA ACCIÓN: NECESIDADES CORPORALES, PASIVIDAD TEMPORAL, HORIZONTE MOTIVACIONAL Y SUS PROLONGACIONES HERMENÉUTICAS**

En una primera fase Ricoeur, en ejercicio de la reducción eidética, esbozó un análisis pretendidamente exhaustivo de los componentes de la acción, así como puso de relieve las implicaciones relativas a sus límites como acción y las que se refieren a los límites en la voluntariedad del agente que se la autoatribuye. A ambos aspectos dedicó los dos volúmenes de su *Philosophie de la volonté*. Pero la empresa no estaba exenta de dificultades: entre otras, el entremezclarse de la actividad con la pasividad en el mismo agente que se responsabiliza de ella – a lo que hemos dedicado las últimas páginas –, así como la inserción en la acción intencional de la gratuidad del don que excede todo acto intencionado, o bien la continuidad narrativa entre las acciones, dado que la acción singular no está en función exclusivamente de sus elementos intencionales, sino que apela también a los contextos implícitos, a la imbricación de acciones provenientes de distintos agentes, a los círculos hermenéuticos... Son estos aspectos lo que va a ocuparnos en este capítulo.

Para ello hemos acudido complementariamente a una segunda etapa, representada, entre otras obras, por *Soi-même comme un autre*, en tanto que en este libro se pone el acento en el aspecto ético-hermenéutico de la acción, continuador de la perspectiva fenomenológica, pero que a la vez la rebasa, al suprimir del todo los paréntesis que obraban en el análisis eidético. En un segundo apartado hacemos un elenco de nociones inicialmente fenomenológicas que, al aplicarse al conjunto narrativo, acaban experimentando la transformación hermenéutica. Terminamos inquiriendo en el tercer epígrafe qué aportes añaden estos añadidos no intencionales a la comprensión de la acción. Con lo cual estaremos en condiciones de aproximarnos de un modo biográfico-narrativo al agente moral, aspecto que será tratado temáticamente en la siguiente sección del libro.

#### **3.1. Lo que está más allá de los componentes eidéticos de la acción**

El análisis fenomenológico de la acción que lleva a cabo Ricoeur destaca en ella esencialmente los siguientes momentos voluntarios: la decisión motivada, el consentimiento y la ejecución. A cada uno de los tres corresponde un acto intelectual precedente, al que deben su neta distinción mutua, según el pormenorizado análisis de Tomás de Aquino, que le sirve de precedente: así, los motivos asumidos en la decisión son el punto de referencia de lo juzgado como bueno o conveniente bajo uno u otro aspecto, el consentimiento tiene su base en los medios que se imponen a la deliberación y, por su parte, la puesta en práctica de la decisión descansa en el juicio que inmediatamente la guía. A ello nos hemos referido más detenidamente en el capítulo con el que se inició la investigación. Sin embargo, Ricoeur añade a esta clasificación inequívoca que la emergencia de los motivos hasta ocupar el primer plano de la atención es paulatina, no tornándose claros y distintos mientras no sean asumidos en la decisión tomada; por su parte, los medios sobre los que recae el consentimiento se concatenan y abren, proporcionando su trama a una situación en variación histórica sustraída al influjo de la voluntad propia, y a su vez el juicio práctico determinante de la acción realizada se perfila sobre un trasfondo de intención y motivaciones que no necesitan hacerse explícitas de un modo completo. De ello deriva el solapamiento parcial entre lo voluntario actual o intencionado y lo involuntario en el sentido de lo voluntariamente implícito o latente, en lo que se centra el estudio del primer volumen de la obra que comentamos (*Le volontaire et l'involontaire*) y a lo que ya habido ocasión de referirnos centralmente.

Esta ambivalencia del querer – como orgánico-natural y como lo querido en un proyecto formado explícitamente – se hace patente a su modo en los diversos planos en que se entrecruzan la relación eidética intencional y las dinámicas involuntarias procedentes del agente: tales son la *corporeidad vivida* subjetivamente o corporalidad, la *duración en transcurso* y la *posición existencial* irreductible del sujeto, anterior a toda elección. Si en el primer sentido eidético la relación entre decisión y ejecución responde al esquema fenomenológico básico intención signitativa vacía – cumplimiento<sup>53</sup>, en el segundo sentido se trata de una prolongación de la descripción eidética de los distintos actos desde la perspectiva dinámico-existencial. Desde este ángulo el proyecto – que antes había sido descrito en abstracto – tiene sus raíces existenciales en la deliberación y la atención, desde las que se

explica la atribución al agente de los actos realizados. Pero veamos escalonadamente los mencionados órdenes de lo involuntario.

a) En primer lugar, la *corporalidad* es un índice particularmente señalado de la subjetividad, por ser irreductible a todo objeto dado (objetivamente solo cabe un diagnóstico anatómico y fisiológico de las funciones del cuerpo, pero más acá de ellas está su carácter subjetivo en tanto que perteneciente originariamente al sujeto). El cuerpo es el factum que se oculta al pensar objetivo, toda vez que queda por debajo del umbral de lo que puede ser pensado con presencia objetiva.<sup>54</sup> Pero si el cuerpo se sustrae al pensamiento, no se puede decir igualmente que sea del todo ajeno a la voluntad, pues por medio de la motivación ya se ha visto que se inserta estructuralmente a través de sus necesidades orgánicas en lo que es querido. Tema u objeto querido y motivo proporcionado integran una estructura, y entre los motivos se encuentran también los términos intencionales de las necesidades corporales. Y, al igual que en todo otro motivo, no se trata de una necesidad necesitante, sino tal que se limita a diseñar a la voluntad un espacio de juego, desde asignarle a la necesidad uno u otro término concreto hasta establecer un orden entre las necesidades e incluso dejar en suspenso eventualmente la propia necesidad sentida.

En efecto, las necesidades humanas corporales no desencadenan automatismos reflejos, ni se dirigen instintivamente como en el animal a sus objetivos, sino que están vueltas *intencionalmente* hacia lo que les falta. Por ello, la intencionalidad centrípeta de la voluntad o querer-yo se encuentra en condición de asumirlas y centrarlas desde el yo-quiero. En este sentido, no se imponen como necesidades impersonales, sino que están mediadas por el yo-consciente, que las evalúa, las ordena a sus fines voluntarios pretendidos, las cumple..., en vez de desaparecer en ellas. La función de la corporalidad del yo estriba en comportarse, simultáneamente, como el medio con el que hacer realidad en el mundo sus proyectos y como el obstáculo cuyas inercias ha de vencer al dar efectividad a lo querido. De este modo, con su inevitable mediación en los actos de querer y a la vez con su opacidad, en el cuerpo se dan cita de modo privilegiado lo voluntario y lo involuntario, como reiteradamente ha sido señalado.

---

<sup>53</sup> “Le rapport de la décision à l’exécution est celui d’une espèce particulière d’idée (dont la structure reste à déterminer) à une action qui la remplit, un peu comme une intuition remplit une représentation théorique vide”, RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté I*, 38.

<sup>54</sup> Es un aspecto que he tratado en FERRER, U., “La muerte desde el abandono del límite mental”, *Miscelánea poliana*, nº 30 (2010), 2-10.

b) Un segundo índice de la subjetividad de la decisión está en la *duración vivida*, que hace de aquella un proceso en maduración con avances y retrocesos frente a lo que sería un acontecimiento puntual (el antecedente de esta noción de duración vivida está en la *durée* bergsoniana, pero restándole el organicismo de que se resiente). Lo cual se advierte ya con ocasión de los motivos correlativos de la deliberación que preceden a la decisión, en tanto que no se vinculan de acuerdo con un orden lógico impersonal, sino que están dinámicamente entrelazados conforme a una secuencia en la que unos y otros se alternan, pero a la vez se acompañan y al fin se imponen los unos sobre los otros, haciendo así de la deliberación un proceso orientado.

De un modo general, la duración se corresponde, pues, con la pasividad de lo involuntario (en el sentido de involuntario que ya se ha precisado, como lo no querido en un acto proyectivo), que la atención fijará más tarde en alguno de sus motivos de un modo ya voluntario-activo. Se puede encontrar un paralelismo con el conocimiento perceptivo. Así como en el orden del conocimiento la atención se dirige a algún objeto dentro de un campo espacial de pasividad inatendido, como destacó Husserl en *Ideen I*, de un modo análogo en relación con los motivos que la voluntad todavía no ha hecho suyos – primero borrosos – la atención sitúa temporalmente en primer plano aquellos por los que se orienta la decisión y relega los demás a un segundo plano. Por ello, con rigor fenomenológico, la atención no es un acto diferenciado entre otros de la voluntad, sino el modo como se presenta lo voluntario-libre en los actos que pasan al proscenio sobre el segundo plano de las motivaciones involuntarias. Con esto enlazamos con el punto siguiente.

c) La síntesis entre lo voluntario-libre y lo involuntario se muestra, efectivamente, también a propósito del *trasfondo de motivos deliberados* sobre los que se destaca el proyecto voluntario. Debido a ello toda elección admite una doble versión, a saber, como culminación de la deliberación que la antecede o bien como irrupción del acto de elección, quebrando el proceso deliberativo. Pero pronto se advierte que tal ambigüedad es debida a la eidética primera de los actos de querer y que se deshace al conceder al agente su puesto crucial, como quien pone fin a la deliberación tomando posición o decidiéndose. Puede decirse que la deliberación no concluye por sí misma en la acción decidida, sino que siempre queda un *décalage* entre ambas, tal que solo lo puede salvar el agente con su proyecto. De este modo, no hay intelectualismo de los motivos ponderados, como a veces se lo ha interpretado, pero tampoco elección arbitraria o inmotivada, por cuanto el riesgo que acompaña

inesquívamente a todo acto de elección no se debe a un vacío de motivación, sino más bien a su exceso sobre las elecciones determinadas y a las consiguientes particularización y concreción que el agente ha de darles.

Como se vio páginas atrás, Ricoeur mantiene simultáneamente la determinación de la elección por el último juicio práctico, siguiendo en ello los análisis de Tomás de Aquino, y el desfase entre deliberación y acción, fiado a la elección existencial, tal como ha sido subrayado por las filosofías de la existencia. Si se adopta con exclusividad el segundo ángulo de mira, no habría lugar a que los motivos se presentaran a la deliberación, quedando esta malinterpretada en términos de pseudojustificación de una decisión ya tomada, como es el caso en Merleau-Ponty.<sup>55</sup>

Con justeza ha descrito Ricoeur la paradoja continuidad-discontinuidad que atraviesa la elección en los términos siguientes:

“La lectura en continuidad subraya el papel conductor de la motivación, pero no puede mostrar la nulidad del acto de escoger; la lectura en discontinuidad pone de relieve el salto del acontecimiento, pero no puede anular el papel nutricional de la motivación. Por lo que es preciso decir a la vez: ‘la elección *sigue* al último juicio práctico’ y ‘un juicio práctico es el último cuando *surge* la elección’. El acto reconcilia prácticamente la discordancia teórica de las dos lecturas”.<sup>56</sup>

Ciertamente, la continuidad entre juicio práctico y elección es un signo de la unidad del agente, dada en correlación fenomenológica con los motivos; y complementariamente la discontinuidad acentúa la unicidad irremplazable de cada elección, como expresión de la subjetividad del agente que está en su origen. Son aspectos distintos, pero que no han de extremarse hasta el punto de que el uno haga imposible el otro.

---

<sup>55</sup> Véase la nota 38.

<sup>56</sup> “La lecture en continuité souligne le rôle conducteur de la motivation, mais ne peut montrer la nullité de l’acte de choisir; la lecture en discontinuité met en relief le saut de l’événement, mais ne peut annuler le rôle nourricier de la motivation. Il faut donc dire à la fois: <<le choix *suit* le dernier jugement pratique>> et <<un jugement pratique est le dernier quand le choix *surgit*>>. L’acte reconcilie pratiquement la discordante théorique des deux lectures” (RICOEUR, P., o.c., 171-2).

### 3.2. Refundición hermenéutica de algunas nociones fenomenológicas

Hemos tenido ocasión de comprobar cómo las pasividades de la voluntad, situadas por Husserl en el marco de la fenomenología genética, son trasladadas por Ricoeur al nivel ontológico y ético del agente, en tanto que este empieza por reconocerse como un “me” todavía no temático para sí mismo y en tanto que se le asignan desde fuera y de un modo pasivo notas ético-jurídicas, como la imputación y la responsabilidad.<sup>57</sup> En lo que sigue se expondrá una transformación paralela pero de orden hermenéutico a propósito de otras nociones previas de proveniencia fenomenológica, tales como los movimientos cinestésicos, reescritos ahora como capacidades originarias del agente, la historia sedimentada habitualmente en el sujeto, que es ampliada hermenéuticamente hasta cubrir los grandes relatos, los análisis de la temporalidad inmanente llevados a los tiempos epocales e históricos, o los motivos adecuados al agente en sustitución de la causalidad natural, extendidos por Ricoeur a los macromotivos que exceden al agente... Son ejemplos de nociones tomadas de la red conceptual de la acción, a las que la Fenomenología había encontrado ya un sentido en la conciencia, pero que en su nueva versión hermenéutica son sometidas a revisión y transformación.

a) Empezando por los *movimientos cinestésicos*, significan para Husserl la comparecencia más elemental de la subjetividad a falta de un propósito consciente, siquiera estuviese presente de un modo virtual: así, la adaptación repentina de la retina a las condiciones externas de visibilidad o el subir la persiana cuando decae la luz solar son tales que no consisten en un movimiento reflejo localizado, como la contracción muscular tras un pinchazo, sino que se trata de actos conscientes.<sup>58</sup> Es lo que tienen en común con lo que

---

<sup>57</sup> Cf. en particular el estudio RICOEUR, P., “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”, *Lo justo* (Caparrós: Madrid) 2003, 49-74.

<sup>58</sup> Husserl se refiere a este “yo puedo” primario y a algunos ejemplos de sus movimientos prevoluntarios en textos como el siguiente: “Antes de la voluntad, con la posición activa de su ‘fiat’, se halla el hacer como hacer conforme a impulsos, por ejemplo, el involuntario ‘me muevo’, el involuntario ‘agarro mi cigarro’, o apetezco tal cosa y lo hago ‘sin más’, lo cual no es fácil separar del caso del libre arbitrio en un sentido más restricto” (“Vor dem Willen mit der

Ricoeur llama *capacidad o potencialidad original*, pero pronto se ve que en la segunda se trata no tanto de una reacción inmediata en el yo – como en el caso de la primera – cuanto del inicio causal por el yo de un hacer intencional. Se trata con la capacidad original de un concepto también primitivo, pero que lo que quiere exponer es la irreductibilidad hermenéutica del agente a los nexos condicionales entre los acontecimientos, presentándose por ello desde luego como más primario que las adscripciones ética y jurídica:

“...la relación del agente con su hacer y con su poder-hacer es comprendida como relación causal anterior a cualquier cualificación ética; una acción es mía, no por adscripción, sino más bien por descripción de causalidad. Verifico este sentido primitivo de ser el autor de..., todas las veces que hago una acción en respuesta a una orden exterior o interior... Un acto es lo que puede ser exigido y hecho en respuesta a la exigencia; no es el efecto de la orden, sino la respuesta del poder; este criterio es más primitivo que el reconocimiento de un derecho o que la imputación ética o jurídica”.<sup>59</sup>

Este poder causal del sujeto habría pasado desapercibido a Husserl ante el empeño por destacar la motivación consciente frente a la causalidad natural<sup>60</sup> –que luego examinaremos –, ligada a las leyes físicas, tal como se presenta en Hume o en Kant. Semejante motivo epistemológico, unido a la exigencia de coherencia con su idealismo fenomenológico-trascendental de la conciencia, habrían llevado a Husserl a obviar del sujeto toda potencialidad causal.

---

activen Thesis des ‘fiat’ liegt das Tun als triebmäßiges Tun, z.B. das unwillkürliche ‘ich greife’ nach meiner Zigarre, ich begehre danach und tue es ‘ohne weiteres’, was freilich nicht leicht vom Falle der Willkür im engeren Sinne zu scheiden ist” (HUSSERL, E., *Ideen II*, P. 60 a, 258).

<sup>59</sup> RICOEUR, P., *El discurso de la acción* (Madrid: Cátedra) 1981, 105.

<sup>60</sup> Cf. el siguiente texto, en que Husserl se refiere a la causalidad en la subjetividad para texto seguido descartarla: “Las leyes esenciales de la composibilidad (en el factum: las reglas de la existencia simultánea o sucesiva y de la posible coexistencia) son leyes de la causalidad en el más amplio sentido – leyes para un ‘si’ y ‘entonces’. Sin embargo, en este caso es mejor evitar la expresión causalidad, tan cargada de prejuicios, y hablar en la esfera trascendental (tanto como en la psicológica pura) de *motivación*” (“Die Wesengesetze der Komposibilität [im Faktum Regeln des Miteinander-zugleich-oder folgend-zu-sein und sein-zu-können] sind in einem weitesten Sinne Gesetze der Kausalität – Gesetze für ein Wenn und So. Doch ist es besser, den vorurteilsbelasteten Ausdruck Kausalität zu vermeiden und in der transzendentalen (wie in der rein-psychologischen) Sphäre von *Motivation* zu sprechen”, HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I (La Haya: Martinus Nijhoff) 1963 P. 37, 109).

Bien es cierto que más tarde Ricoeur advirtió que la capacidad originaria no va ligada solo a la causalidad – lo que llevaría a incurrir en el univocismo kantiano de la categoría de causa revisado críticamente páginas atrás –, sino que involucra asimismo las dimensiones de la autodesignación del sí mismo y de otras formas de presentarse dicha capacidad que son también irreductibles a la causación, tales como el poder decir, el poder hacer inseparable de la adscripción o el poder contarse o relatarse cuando se trata de una identidad narrativa.<sup>61</sup>

b) Otra noción fenomenológico-genética que prelude su posterior desarrollo hermenéutico es la de los *hábitos histórico-biográficos sedimentados* en el yo. Para Husserl “el ego se constituye para sí mismo, por así decirlo, en la unidad de una historia”<sup>62</sup> y en ella se hace reconocible en su singularidad. Es una noción complementaria a la de intencionalidad noemática, según la cual los noemas se van acumulando predicativamente en su sujeto lógico y, correlativamente, el objeto común sobre el que recaen se despliega históricamente en la serie de sus determinaciones. Por ejemplo, una piedra de sílex me evoca las condiciones de vida arcaicas en las que ha sido sucesivamente tallada, pulimentada, afilada... hasta el estado de fósil en que hoy se halla. Así, “la hermenéutica es posible como reactivación de la serie de predicados, convergente en algún objeto unitario, que integran la historia noemática”.<sup>63</sup>

Pero hay una diferencia clave entre intencionalidad noemática y ajuste hermenéutico-histórico. Reside en que justamente la ausencia de lagunas o lapsos vacíos en los hábitos sedimentados – explicable por su común atribución a un mismo sujeto – es lo que impide asimilarlos a las *épocas y periodos históricos*, en que más allá de la condicionalidad entre unos y otros sucesos deja de haber una unidad subjetiva consciente de sí misma, que contrajera los hábitos y los agrupara en torno a sí, diferenciándose siempre de ellos. De ahí que epistemológicamente haya necesidad de ajustar y reacomodar de continuo los fragmentos textuales y las periodizaciones históricas convencionales, de acuerdo con el género de unidad reconstruida narrativamente en que se los inserte. Pues unos son los agentes respectivos de sus acciones y otros, los narradores que recomponen desde fuera el curso narrativo de aquellas, como ya había mostrado Arthur Danto.<sup>64</sup> Por tanto, continuidad histórica en los

<sup>61</sup> RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento* (Madrid: Trotta) 2005, 105 ss.

<sup>62</sup> “Das ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer Gesichte” (HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, 109).

<sup>63</sup> Cf. Ferrer, U., “La derivación hermenéutica de la fenomenología”, *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política* (San Esteban: Salamanca, 1982), 118.

<sup>64</sup> DANTO, A., *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia* (Paidós: Barcelona) 2002.

relatos, como en los noemas, sí, pero sin estar centrada, a propósito de los primeros, en un sujeto lógico ni psicológico (según una génesis trascendental) precedente, para que así se pueda montar sobre ella la trama narrativa en curso como contradistinta al despliegue de un sujeto en sus determinaciones predicativas.

c) En cuanto al análisis de los tres éxtasis de la conciencia inmanente del tiempo en Husserl, constituye el precedente fenomenológico de las posteriores consideraciones sobre la temporalidad y la historicidad existencial y social en nuevas direcciones (baste citar a continuadores inmediatos de la fenomenología, como Heidegger, Alfred Schütz o H.G. Gadamer). También aquí se inscriben los estudios hermenéuticos de Ricoeur sobre la temporalidad en la narración. Para estos autores el tiempo constituido a partir del presente de la conciencia y desplegado mediante las retenciones y protensiones recibe una notable ampliación más allá de la conciencia mediante los conectivos englobadores del calendario, las generaciones, los periodos o las huellas, haciendo así posible el transcurrir anónimo de las narraciones históricas y ficticias. Desde aquí no se hace difícil advertir los paralelismos entre el texto escrito y el acontecer histórico, en tanto que a uno y a otro son aplicables los periodos u otros acotamientos, así como el planteamiento de preguntas o el hallazgo de respuestas, contando en los dos casos con un horizonte integrador y desplazable por relación a los nuevos datos que se van incorporando.

Especialmente significativa, como elemento común a ambas temporalidades, es la apertura a la indeterminación del futuro. Pero también en este caso la indeterminación adquiere un nuevo acento cuando se la refiere a la historia: mientras que en la conciencia la protensión con su horizonte de indeterminación se inscribe en un proceso de cumplimiento orientado a un presente todavía no logrado y que viene unificado por el objeto a que apunta, la indeterminación conviene a la historia (ya sea propiamente historia efectiva o relato ficticio) *en tanto que tal*, sin llegar a transformarse nunca en un saber presente, so pena de dejar de ser historia. El saber cumplido de la historia tan solo puede remitir al final de los tiempos. Por tanto, la falta de predicción es intrínseca al relato histórico tanto como a su acontecer. Por ser incapaz de culminar en sí misma, la historia solo se revelará en un Juicio universal trascendente. Es patente, en cambio, que las protensiones envueltas en la percepción encuentran cumplimiento fenomenológico en el acto perceptivo íntegro.

Pero, además, la indeterminación histórica no solo afecta a su curso, sino también a la significación o relieve que unos acontecimientos llegarán a tener a la luz de los que les siguen. “No solo ignoramos los acontecimientos que se producirán, sino que ignoramos cuáles serán considerados como importantes”.<sup>65</sup> La intención significativa, la intención de la pregunta, el acto de prometer, el inicio de la percepción inadecuada... se satisfacen con sus respectivos cumplimientos, pero en la historia no hay una intención explícita en sus agentes que se dirija a los sucesos venideros en la forma particular que luego van a adoptar, sino que toda ella en cada uno de sus acaeceres es simultáneamente respuesta e incoación de una nueva pregunta.<sup>66</sup>

Sin embargo, hay otro aspecto más básico de la conexión entre temporalidad de la conciencia y temporalidad histórica, a saber, el que concierne al nexo tiempo-narración. Ricoeur lo encuentra combinando la inquisición de San Agustín sobre el tiempo con la unificación narrativa de los relatos en *La Poética* de Aristóteles. En efecto, se hace necesario por parte de la conciencia el acto unificador del tiempo contado – en sus distintas variantes – para evitar la dispersión en el no-ser en que se anega el tiempo al margen de la conciencia: la *distensio* anímica por la que se dilata el tiempo, a modo de un acordeón, tiene su contrafigura en la *intentio*, que lo agrupa o reúne por relación a un término de convergencia de mayor o menor amplitud (una hora, un rato, un minuto...). La sucesión reúne aquí, pues, los dos sentidos antinómicos de lo que, *al ir sucediendo*, es reemplazado incesantemente, por carecer en sí mismo de consistencia, y de lo que compone una unidad, *en sucesión*, encontrando ahí su consistencia. En otros términos: puedo contar el tiempo porque pasa, pero a la vez sin la unidad de la medida que le confiero al contarle no pasaría, porque se hunde en la nada. Así se entiende que con la memoria histórica persiguieran los griegos rescatar los hechos acaecidos – los *memorabilia* – del olvido, en el que ineludiblemente caen si no les acompaña una memoria activa que los actualice. Volveremos sobre este punto en el siguiente apartado a propósito de la noción fenomenológica de motivo, al trasponerla a la unidad del motivo narrativo.

d) Pues otro punto de confluencia entre fenomenología y hermenéutica está en los motivos. El motivo empieza ejerciendo su función motivadora para el sujeto consciente que se

---

<sup>65</sup> RICOEUR, P., *Tiempo y narración I* (Cristiandad: Madrid) 1987, 252.

<sup>66</sup> Dejamos pendiente el problema transhistórico del comienzo de la historia, en el que no habría respuesta a un interrogante anterior; es un problema que dentro de la historia solo cabe desplazarlo en mayor o menor medida.

deja motivar por él, a diferencia de la causa, que interactúa causalmente con las otras causas sin que el acto de conciencia las acompañe en su interacción. Se puede decir que el motivo *qua motivo* no tiene consistencia interna fuera de la conciencia, como tampoco la tienen objetualmente los objetos representados. Ricoeur reconduce esta diferencia fenomenológica a la acción, en la que concurren las causas antecedentes y las motivaciones, fijándose – tanto desde el análisis del lenguaje como desde el análisis fenomenológico – en la intencionalidad característica de los motivos.

“La relación de una acción con su motivo es irreductible a la relación causal cuyos rasgos principales recordamos aquí una vez más: la relación causal es una relación contingente en el sentido de que la causa y el efecto pueden ser identificados por separado y de que la causa puede comprenderse sin que se mencione su capacidad de producir tal o cual efecto. Un motivo, por el contrario, es motivo de: la íntima conexión constituida por la motivación es excluyente de la conexión externa y contingente de la causalidad”.<sup>67</sup>

Pero cuando se trata de los macrorrelatos, ¿cómo juega esta diferencia entre causas y motivos, si es que cabe encontrarla? ¿Se puede decir que prevalece o incluso que tiene la exclusiva uno de los modelos, el monológico o explicativo (tomado de las regularidades causales y legales y adoptado por K. Hempel) o bien el comprensivo (tomado de una larga tradición epistemológica germana, que se remonta a Dilthey y es recogida en el terreno de la historia entre otros por R.G. Collingwood)? Como vamos a ver, la respuesta de Ricoeur no es ninguna de las anteriores, sino que se adhiere al narrativismo, tratando de integrar – y no excluir – la explicación por causas y la comprensión por motivos.

La motivación está presente como debida al acto de conciencia configurador, que da unidad a los relatos. La función activa configuradora del relato está tomada del filósofo de la historia L. O. Mink y consiste en “la función de ‘coligación’ ejercida por el relato tomado como un todo respecto a los acontecimientos relatados”.<sup>68</sup> Pero cuando estos relatos son siempre proseguibles (*followabel*, según expresión de W.B. Galli), como sucede en la historia efectiva, son los propios hechos los que otorgan su efectividad a los que les siguen y

<sup>67</sup> RICOEUR, P. *El discurso de la acción*, 50-51.

<sup>68</sup> RICOEUR, P. *La memoria, la historia y el olvido* (Trotta: Madrid) 2003, 320.

establecen los límites de los relatos. Por ello, la unidad de configuración no se refiere aquí tanto a la trama tejida entre los hechos cuanto a la perspectiva sobrepuesta desde la que se contemplan los hechos históricos y a la extensión mayor o menor que se da a la narración. Hasta aquí se extiende la motivación en la secuencia histórica.

Por lo que hace a la otra componente, la explicativa, advirtamos que mientras que el relato fingido puede ser atravesado por una motivación unitaria, la serie histórica, en cambio, es autoexplicativa, imponiendo sus límites a cualquier motivación introducida por el narrador. Dicho de otro modo: las narraciones históricas muestran, ya desde el nivel más elemental de la frase narrativa, a la vez la explicación interna a la historia – en la que intervienen causas propiamente dichas y ocasiones, que favorecen o predisponen los acontecimientos–, pero también sus límites, debidos al narrador, quien a distancia selecciona los acontecimientos y establece relaciones entre ellos, lo cual es algo distinto de los mismos, al tratarse de unas relaciones objetuales, y no efectivas. Veámoslo con el ejemplo comentado por el propio Ricoeur:

“En 1717 nació el autor de *Le Neveu de Rameau*. En aquella fecha nadie podía pronunciar semejante frase que redscribe el acontecimiento del nacimiento de un niño a la luz de otro acontecimiento: la publicación, por parte de Diderot, de la tan conocida obra. Con otras palabras: escribir *Le Neveu de Rameau* es el acontecimiento bajo cuya descripción se re-describe el primer acontecimiento, el nacimiento de Diderot”.<sup>69</sup>

Pero, de esta forma, volvemos a encontrar en la unidad de la frase narrativa la paradoja central del tiempo histórico: que la significación de un acontecimiento no está en él, sino que solo se puede alcanzar a la luz de lo que se seguirá del mismo. Se puede decir “Colón descubrió América”, pero sin que ello se deba a su intención, ni siquiera al hecho de llegar a las costas de El Salvador, sino que solo posteriormente se llegó a confirmar la verdad de que había arribado al nuevo Continente a partir de las consecuencias desencadenadas. Así pues, el modo hermenéutico de presentarse la motivación se contrapone al modo fenomenológico en tanto que hermenéuticamente el motivo y lo motivado no integran una estructura eidética irreversible, como la que pueda darse entre acto y objeto o entre figura y forma, sino que, bien

al contrario, la motivación se entreteteje con la causalidad efectiva, a modo de una segunda causalidad retrospectiva, en que lo *explicans* es el motivo y lo *explicandum* es lo motivado: los viajes de Colón *explican* el descubrimiento del Continente americano, pero es el descubrimiento lo que *motiva* la significación histórica de las expediciones colombinas que dieron lugar a él.

El esquema lineal del tiempo se quiebra, así, ante la circularidad hermenéutica entre motivación y explicación, donde la nitidez de la delimitación entre ambos procedimientos metodológicos ha de ceder a su opuesto de la inextricable complicación mutua, hasta el punto de que no viene primero una y luego la otra, ya que no hay línea temporal unívoca fuera de la integración que cumple la mente. Entre los dos extremos de la constricción física o psíquica sin margen y las reglas de juego arbitrarias o convencionales está el entrelazamiento entre la moción causal y la motivación intencional en la actuación humana, donde las inercias debidas al cuerpo propio impiden la plasmación inmediata y completa de los motivos directrices.

### 3.3. Los nexos no intencionales entre la acción y el agente

El enlace eidético entre las acciones en tanto que voluntarias y debidas a tal o cual agente tiene todavía no poco de abstracto, ya que considera cada acción por separado, omitiendo de este modo el que haya intenciones, motivos, consecuencias... que las anudan recíprocamente. Es lo que pone de manifiesto el análisis hermenéutico-narrativo de la acción, al inscribirla con las otras en una totalidad provista de argumento. Sin embargo, es un argumento no rectilíneo, sino provisto de una serie de ramificaciones según nos fijemos en una u otra de las variables que concurren en las acciones enhebradas argumentalmente, como detallaremos a continuación.

a) En primer lugar, con su inscripción narrativa puede decirse que la acción *salva el escollo del solipsismo* del agente, que acecha a una lectura lisa y llanamente eidética de cada

---

<sup>69</sup> RICOEUR, P. *Tiempo y narración I*, 250.

una. Más bien, el conjunto de la narración compone una trama entre ellas, que va más allá de la clasificación específica de cada una y aun de otras posibles clasificaciones virtuales, englobantes de una serie de acciones. Pero lo peculiar de esta trama es el entrecruzamiento entre el sí mismo verbal de la acción en el agente y la referencia identificadora como otro del sí mismo – a lo que alude el título de la obra de Ricoeur a la que nos venimos refiriendo *Sí mismo como otro* – por parte del observador externo: “yo prometo” se convierte, de este modo, en “él ha prometido”, perdiendo, al ser advertida la acción por un tercero, la implicación de sí mismo que caracteriza al prometer en primera persona y en tiempo presente, o bien “me responsabilizo de lo que hago” se transforma en “hay alguien responsable a la vista de tales o cuales huellas objetivas”, sin rastro en esta segunda expresión de la forma pronominal “me”. Como, además, temporalmente aparecen distanciadas la acción personal y el acontecimiento observado, se hace necesaria la separación entre la figura del agente y la del narrador, distintos *qua tales* (aun con la salvedad de que agente y narrador puedan ser eventualmente la misma persona): mientras el primero es el autor efectivo de sus acciones, el segundo dota a estas de un emplazamiento del que por sí solas carecen, a saber, fechada en tal momento, encuadrada generacionalmente en tal época, influyente históricamente en tales otras... y demás coordenadas no propositivas.

b) Además, en la conexión narrativa las acciones resultan indisociables de su ser padecidas, en correspondencia con el narrador, que las convierte en acciones *sucedidas al* personaje. Ahora bien, la diferencia entre el sí mismo y el otro que igualmente él mismo es se torna más explícita cuando ya no se debe meramente al punto de vista de la identificación referencial ajena, sino que es la propia trama en la que se vierte la acción la que tiene un origen ajeno a su agente y modifica el alcance de la relación de este con su obra externa. En este sentido, el agente ha de contar con las expectativas suscitadas en los otros por su acto de prometer, o bien es hecho responsable de sus acciones por alguien otro..., por seguir con los ejemplos de antes.

El antecedente fenomenológico de estas consideraciones hermenéuticas se encuentra en las pasividades tendenciales de la voluntad, ampliamente exploradas por Husserl en su fenomenología genética del querer: en efecto, el yo voluntario se propone *en activo* sus actos no al margen de ciertas motivaciones inexpressadas en él, sino orientándolas y encauzándolas

con arreglo a sus propósitos expresos.<sup>70</sup> Sin embargo, la consideración narrativista propia de Ricoeur se diferencia de esta advertencia fenomenológica en que toma en cuenta las pasividades ante todo en cuanto procedentes de una configuración de conjunto que integra a las acciones voluntarias y no es controlable por ellas. Aquí habría que encuadrar las “prácticas” en el sentido que les da A. MacIntyre, como conexiones comunitarias de configuración que no han sido proyectadas previamente en la totalidad de sus pasos, sino que son tales que ellas mismas abren en su realización procesos de cumplimiento. Así se nos despliega una nueva perspectiva de orden ético. Pues de este modo se tiende el puente desde la hermenéutica hacia el nivel deontológico-moral de las acciones, en tanto que las acciones no son solamente integrables en un conjunto narrativo más o menos comprensivo, sino que hacen entrar asimismo al otro como el destinatario pasivo de la acción.

c) Ahora bien, la nueva *perspectiva ética* difiere de la consideración narrativa señalada en que incluye inseparablemente una cualificación positiva en el agente, el cual en este sentido no queda absorbido en el episodio narrado ni en las reglas de la práctica, sino que siempre aparece destacado realmente de las referencias argumentales que tejen su acción. En efecto, si está esta finalizada en su agente como moralmente buena, surge de ahí la *estima de sí* como capacidad ética. Y si de la capacidad pasamos a su actualización dialogal, la estima se convierte en *solicitud que va dirigida a alguien otro* y está pendiente de las diversas solicitudes en torno.

Ambos son aspectos que cabe integrar en la atención a la norma absoluta de moralidad, en tanto que no solamente rige para todas las personas como objeto de deber (como acentúa el imperativo categórico kantiano), sino que también consolida el *respeto hacia sí y hacia los otros*, en calidad de sujetos igualados por la norma moral personalista (en el sentido puesto de manifiesto por Karol Wojtyła en *Amor y responsabilidad*, que corrige el acento trascendental anónimo del imperativo moral kantiano<sup>71</sup>). El sí mismo del agente prevalece así sobre su enajenación como otro, hasta el punto de extenderse universalmente. Lo cual es coherente con que la permanencia del sí mismo, más allá de la mera identificación referencial como lo mismo, sea vinculada por Ricoeur a la capacidad ética de prometer del sujeto, que lo

---

<sup>70</sup> He atendido a este nivel de pasividades en FERRER, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl* (Pamplona: Eunsa) 2008, 226-230; cf. VARGAS BEJARANO, J.C., *Phänomenologie des Willens*, (Peter Lang: Frankfurt am Main, Berlin) 2006.

<sup>71</sup> Cf, Ferrer, U. “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista”, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, J. M. Burgos (ed.) (Palabra: Madrid) 2007, 57-68.

convierte en responsable para consigo mismo.<sup>72</sup> Podría decirse que las distintas promesas particulares en que ejercita su responsabilidad son posibles porque él mismo es una promesa.

d) Pero una nueva inflexión de la aludida duplicidad – el sí mismo afrontado como otro – sobreviene también en el plano ético, según leamos la acción desde la justicia impersonal o desde la gratuidad del don personal. Si la primera se rige por la lógica de la equivalencia, situando a las partes en una relación de simetría que las hace otras entre sí, el don, en cambio, está presidido por la lógica de la superabundancia del sí mismo personal y se traduce en prestar sin esperar nada a cambio. Con esto nos adelantamos a consideraciones que habrán de ocuparnos en capítulos próximos.

No obstante la anterior diferencia, la implicación mutua de carácter ético entre el sí mismo y el otro se advierte en que considerar la acción justa por separado del don sustrae lo justo del campo de la virtud, como es el caso en el planteamiento de Rawls, en el que las condiciones de la justicia son el desinterés mutuo entre las partes y el *self-interest*, así como, recíprocamente, también el don se aparta de la ética, si no se lo inscribe en la Regla de Oro de la obligación, transcrito a la lógica donal: “*Porque* te ha sido dado, da a su vez. Según esta fórmula, y por la fuerza del “porque”, el don prueba ser fuente de obligación”.<sup>73</sup>

Este “ser fuente de obligación” es el mismo tanto en el actuar justo virtuoso como en la donación de sí. Por ello, la implicación mutua se deja exponer en una y otra dirección. Veámoslo en su doble recorrido. Primero, en relación con el tránsito del dar a lo justo, es la reciprocidad implicada en lo justo lo que impide que la gratuidad se convierta en un juego carente de solidez ética, como ocurre al fin en el planteamiento de J. Derrida, del que más adelante nos ocuparemos:

Y por lo que hace a la dirección inversa, la que va de lo justo al dar superabundante, procede decir que sin el don, hecho manifiesto en el mandamiento del amor, no cabe corregir a la justicia de su inevitable desviación pragmática, en la que el dar se transmutaría de modo utilitarista en un “doy para que me des en contrapartida”.

---

<sup>72</sup> RICOEUR, P. *Los caminos del reconocimiento* (Trotta: Madrid) 2005, 113.

<sup>73</sup> RICOEUR, P. *Amor y justicia* (Madrid: Caparrós) 1993, 48.

“Si lo supra-moral no debe encaminarse a lo no-moral, e incluso hasta lo inmoral – por ejemplo, a la cobardía –, es necesario pasar por el principio de moralidad, resumido por la Regla de Oro y formalizado por la regla de justicia. Pero lo recíproco no es menos verdadero: en esta relación de tensión viviente entre la lógica de la sobreabundancia y la lógica de la equivalencia, esta última recibe de su confrontación con la primera la capacidad de elevarse por encima de las interpretaciones perversas. Sin el correctivo del mandamiento de amar, en efecto, la Regla de Oro sería sin cesar entendida en el sentido de una máxima utilitaria cuya fórmula sería *do ut des, yo doy para que tú des*”.<sup>74</sup>

En una de sus últimas conferencias titulada “La lucha por el reconocimiento y la economía del don” encontró Ricoeur – siguiendo las huellas de los análisis de Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* – en la experiencia del intercambio de dones la muestra más genuina del reconocimiento recíproco, adulterado desde Hegel cuando se lo ha puesto bajo el signo de la lucha por el reconocimiento. Más bien, procedería decir que en la cosa que se entrega se materializa la relación de ida y vuelta entre el donante y quien lo acepta, de modo que el objeto como tal deja de tener significación fuera del reconocimiento que ambas partes se deben, acreditado desde luego en esa fianza o depósito que es la cosa donada.<sup>75</sup> Se confirma con ello la validez de los anteriores estudios ricoeurianos, que ponían bajo el signo ético la experiencia de la gratuidad, adaptando a ella la Regla de Oro universal, y se percibe de este modo la continuidad de la perspectiva ética con los análisis ético-narrativos, a los que se asocia de modo privilegiado el primado del *ipse* sobre su enajenación como otro frente a lo que ocurre en los relatos, verídicos o de ficción, en los que la configuración de la trama envuelve como un velo a los personajes sobre los que recae.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>75</sup> “La chose donnée, quelle qu’elle soit –des perles ou des échanges matrimoniaux, n’importe quoi en guise de présent, de don, de cadeau– n’est rien que le substitut d’une reconnaissance tacite; c’est le donateur qui se donne lui-même en substitut dans le don et en même temps le don est gage de restitution; le fonctionnement du don serait en réalité non pas dans la chose donnée mais dans la relation donateur-donataire, à savoir une reconnaissance tacite symboliquement figurée par le don”, RICOEUR, P., “La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don”, *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Ricoeur*, M. Agis y otros (eds.), (Universidade de Santiago de Compostela: Santiago de Compostela) 2005, 25.

## **PARTE SEGUNDA: EL TRÁNSITO DE LA HERMENÉUTICA DE LA ACCIÓN AL SUJETO COMO AGENTE MORAL**

En el último capítulo se ha anticipado la temática que nos va a ocupar en esta sección: el acceso al agente moral desde la hermenéutica de la acción, el cual ya se hace presente en esta como un ipse, tal como lo expone arquetípicamente el acto de prometer, en el que siempre hay alguien que, al prometer, se com-promete. Pero de entrada se nos presentan dos ámbitos intermedios con los que confrontar la perspectiva hermenéutica, a saber, la cultura y la historia, en tanto que ambas se forjan desde una pluralidad de variables y, consiguientemente, admiten diversidad de interpretaciones de acuerdo con la variable que se privilegie. Es un recorrido metodológicamente conveniente, porque precisamente atendiendo al enclave antropológico de una y otra dimensión en la acción se nos ofrecen sendas vías de aproximación al agente moral, como hilo conductor inmediato de nuestra investigación. Mostraremos, por tanto, en los dos próximos capítulos cómo cultura e historia remiten a la acción, bien entendido que – aunque se las trate por separado – no se trata de dos zonas disyuntas, sino que lo resaltado por el enfoque hermenéutico va a ser justamente la confluencia de ambas.

### **CAP. 1: DE LAS DIMENSIONES CULTURAL E HISTÓRICA DE LA ACCIÓN AL SUJETO ÉTICO**

Uno de los aspectos de la acción es el cultural. Pero antes que nada vamos a delimitarlo respecto de otros aspectos colindantes. En primer lugar, si tomamos la acción en sentido predicamental, en correlación con un *patis* (padecer), entonces acaba residiendo esta en el paciente sobre el que recae, quedando reducido el agente a lugar de paso; así, la acción de abrir una puerta no está lograda hasta que la puerta no queda abierta, o el *usus activus* tomista de la voluntad no se cumple sin el *usus passivus* de las potencias movidas por ella. En segundo lugar, tampoco nos referimos a la acción acabada en sí misma (la aristotélica *praxis teleia*), tal que se agota al cumplirse, trae a presencia y nada más; es el ver como acción perfecta, que ve, tiene lo visto y sigue viendo, puro presente que no marca los límites con las otras acciones. Diríamos en términos fenomenológicos que, al ver, no se ve más allá del ver. Si en la acción-pasión no llegaba a ponerse de relieve el agente, sumido como estaba en el obrar hacia fuera, en la acción como telos el presente aparece exento, no advirtiéndose desde ella los límites en que se inserta y que la prolongarían en su propia línea.

Pero hay una tercera dimensión de la acción en la que ya se destaca el agente – como trascendente a ella –, es cuando se la toma en tanto que incidiendo sobre él, que se realimenta así con su actuación: la acción revierte sobre el agente cualificándole según ella es. Es un sentido presente en Aristóteles, como el anterior, y que está en la base del crecimiento de la facultad y la adquisición de hábitos: “Adquirimos las virtudes con el ejercicio previo, como en las otras artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas o citaristas tocando las cítaras. Así también practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes”.<sup>76</sup> Aquí se sitúa, por tanto, la dimensión moral de la acción.

Y cabe una cuarta posibilidad en el modo de entender la acción, referida esta vez a sus límites: el agente personal cuenta con unos contornos ontológicos y éticos para sus realizaciones, por cuanto él mismo no puede ni debe ser objetivo o meta a conseguir con su actuación – ya se trate de la persona propia o ajena –, al consistir en un fin de suyo (*Zweck an sich*, no *Ziel*). Es lo que, según entiendo, K. Wojtyła llama autoteleología del agente en su obrar, en la medida en que se comporta como el confín que acota desde fuera de la ejecución de la acción lo que éticamente es realizable por medio de ella.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103 a 31-b 2.

<sup>77</sup> “El hombre es de tal modo fin en sí mismo en cuanto sus actos – y las decisiones, las elecciones y voliciones que en ellos se contienen – encuentran en el hombre mismo su confín

### 1.1. Sentido medial de la acción en la cultura

Pasamos por alto, pues, por el momento los cuatro aspectos mencionados de la acción para atender únicamente al encadenamiento de medios suscitados por ella, entre los cuales la propia acción se comporta como el primer medio: así, la escalera es medio para la acción medial de subir, el guía o volante del coche es medio relativamente al guiarlo o conducirlo, el vestido es medio para la acción-medio de vestirse, la armadura es medio de cara a ir armado... La acción que resulta en estos casos es lo que L. Polo llama el “hacer factible”<sup>78</sup>, que es tanto como decir el *hacerse la acción haciendo algo externo a ella*. Así pues, hacer factible significa dar lugar a medios relativamente al primer medio que los tiene a disposición y los hace funcionar: tal es la acción medial. Los medios son ciertamente en orden a algún fin, pero pasando por la mediación de la acción que los ordena al fin de ella misma. Y como los medios en singular no están disociados, sino que se entrelazan en la acción que los emplea, nos sale al paso la noción de *cultura* como una dimensión inseparable de la praxis o, en los términos de Polo, como un plexo de medios tal que convoca una conexión de acciones.<sup>79</sup>

Partiendo de la acción medial entendida en estos términos cabe situar antropológicamente la cultura en distintos órdenes: 1º) como el cultivo de la naturaleza externa, de la que el hombre extrae lo que alberga de posibilidades con las cuales convertir el mundo en habitable: así, los cultivos agrícolas son precisos para disponer de los productos de la tierra, los pantanos y presas hidráulicas hacen posibles los regadíos fertilizantes de los secanos, la construcción de calzadas facilita el tránsito por ellas, y así sucesivamente; 2º) como conjunto de símbolos evocadores, sobrepuestos a lo que es meramente natural, pero contando con ello; aquí se sitúan sobre todo las bellas artes, en las que lo humano acusa una presencia particular valiéndose de los sonidos, los bloques de mármol o los pinceles; son modos culturales creativos, con los que se han alcanzado cumbres expresivas; 3º) o bien como un conjunto de usos y costumbres comunes con los que los hombres han consolidado unos

---

sobre la base de la referencia trascendente a la verdad” (WOJTYLA, K., “Trascendencia de la persona y autoteleología”, *El hombre y su destino* (Palabra: Madrid) 1998, 146. Habremos de volver temáticamente sobre la autoteleología al referirnos a las estructuras ético-antropológicas de la persona en el cap. 2, epígrafe 2.

<sup>78</sup> POLO, L., *Antropología trascendental II* (Eunsa: Pamplona) 1999, 250.

<sup>79</sup> *Ib.*

patrones de conducta vigentes (*pattern*) en orden a la convivencia; en este tercer sentido se hace patente la convencionalidad en la cultura, puesto que se trata de modelos variables de unos a otros pueblos.

Si bien se mira, lo común a estas formas culturales – y lo que a la vez constituye su raíz antropológica – es su conexión con la acción, a la que prolongan según unos u otros vectores. En el primer caso se trata de alumbrar las oportunidades que la naturaleza encierra para poder actuar sobre ella; en el segundo la acción está en dar forma expresiva a materiales de suyo informes, y en el tercero la acción reside en abrir unos cauces comunicativos inéditos, sean o no lingüísticos. Y en los tres sin que se fije de una vez por todas lo logrado, sino de modo tal que quienes dispongan de esas invenciones puedan proseguirlas a su vez de modo nuevo. Lo cual está en correspondencia con el carácter inacabado de suyo, que es propio de la acción humana, en tanto que se plasma en unos medios siempre elongables. Desde luego el primer medio es la mano, como órgano de la acción, pero el último de la serie no podría fijarse de antemano. Asimismo, por depender de la mano, el conjunto cultural, si bien escindible de la acción en tanto que artificio, como destacara Arnold Gehlen<sup>80</sup>, no llega a emanciparse nunca totalmente del hombre.

Pero también se pone de relieve la conexión de la cultura con la acción si se la considera en su relación con la naturaleza, como *continuatio naturae*. Con ella se indica que las expresiones culturales tienen su arranque e incoación en la naturaleza, en vez de tratarse de estratos necesariamente estereotipados y que harían violencia a lo natural en el hombre, como desde Rousseau se ha tendido a presentarla. La cultura entendida del primer modo hace de puente entre lo meramente natural, de lo cual parte, y lo espiritual, que se apoya en los medios culturales para trascenderlos. Según Polo: “Nos apoyamos en símbolos, que nos envían más allá, porque no son detenciones, sino que abren su propio *en*, como la palabra en la voz... Los traspasamos, trascendemos a través de ellos”.<sup>81</sup> La cultura se comporta, en este sentido simbólico, como estabilizadora de la acción, al dotarla de un cauce de despliegue cuya duración excede las vidas humanas, a la vez que le suministra un canon de comportamiento. Es claro que esto no significa que con tal cauce se impidan nuevas plasmaciones culturales, ni mucho menos que se paralice la acción, sino que ocurre, a la inversa, que los depósitos culturales hacen de trampolín para las nuevas transformaciones; así se ve de modo paradigmático en el lenguaje convencional, en tanto que nunca es un producto (*Erzeugnis*)

---

<sup>80</sup> GEHLEN, A., *Urmensch und Spätkultur* (Athenaion: Frankfurt) 1975, 11.

acabado, sino que es más bien producción (*Erzeugen*) siempre en curso, según expresión de W. von Humboldt.

En los dos sentidos examinados nos encontramos con una acepción de cultura próxima a la técnica. Así, del avión de hélice se ha podido pasar al avión motorizado y de este al helicóptero..., sin que esté diseñada la posibilidad definitiva. En su célebre conferencia sobre la técnica Heidegger<sup>82</sup> puso de manifiesto cómo, conforme se ha ido desarrollando esta, se ha hecho más patente que los medios que se emplean no son utensilios aislados, sino que se condicionan entre sí, abriendo a la vez un ámbito de acciones concatenadas, como transformar, almacenar, transportar, distribuir... Heidegger se está refiriendo al fondo estable (*Bestand*) de requerimientos en cadena al que remite el operar técnico singular: así, el guardabosques que calcula la madera talada es requerido por la industria maderera, que a su vez es puesta en funcionamiento por la necesidad de papel impreso, y este por el mantenimiento de la opinión pública, la cual resulta, de este modo, condicionante y condicionada por la serie anterior. Por aquí encontramos una primera aproximación de la técnica y la cultura a la historia, de la que se ha dicho que consiste en términos generales en “hacer un poder”.<sup>83</sup> En el próximo epígrafe retomaremos el nexo cultura-historia. De momento se trataba de mostrar que solo en apariencia la cultura es rectora para el hombre, porque en última instancia es este el que alienta detrás de ella y la continúa en una u otra dirección.

¿En qué se diferencian técnica y cultura, partiendo de la mencionada proseguibilidad histórica que tienen en común? Sin duda ambas intersectan realmente, pero nocionalmente son distintas. La técnica expone formalmente el dominio del hombre sobre la naturaleza, si se toma esta exclusivamente como una acumulación o depósito de energías, trátase de una cuenca carbonífera, una turbina hidráulica o una zona de reservas naturales. En cuanto a la cultura, agrega al saber-hacer técnico la configuración de la conducta desde una idea. Es algo subrayado por Polo:

---

<sup>81</sup> POLO, L., *¿Quién es el hombre?* (Rialp: Madrid) 1991, 167-8.

<sup>82</sup> HEIDEGGER, M., “Die Frage nach der Technik”, *Aufsätze und Vorträge* (Günther Neske: Pfullingen) 1954 (trad. cast. “La pregunta por la técnica”, *Rev. Época de Filosofía*, Barcelona, 1985, 7-29).

<sup>83</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios* (Ed. Nacional: Madrid) 1963, 330.

“El objeto en la mente pasa a ser objeto en la realidad a través de la configuración de la conducta humana, que se realiza de acuerdo con una idea o conocimiento. El hombre como *physis* es ser técnico, y tiene una actividad que es hacer: un saber hacer que constituye a los medios”. Hasta aquí lo que se refiere a la técnica. Pero la cultura, añade, se cifra en la “imprescindible configuración del acto humano por el conocimiento”.<sup>84</sup>

Por tanto, la cultura se comporta como directriz de la técnica, por cuanto sin ella la técnica se encontraría falta de proyectos por plasmar. Interpreto los textos anteriores en el sentido de que en una obra humana convergen técnica y cultura, según subrayemos lo que en ella hay de transformación de la naturaleza al servicio del hombre o bien lo que tiene de materialización de una forma expresiva en la que el espíritu se reconoce como ideador y receptor de la misma – aunque no necesariamente en el mismo individuo. Ambas se complementan, evitando así, por un lado, posibles abusos de la técnica, como la fijación en lo cuantitativo o la anonimización de los resultados y, por el otro lado, aportando la técnica a la cultura la disposición espacial ordenada de los medios en la que cobra efectividad lo ideado por el hombre. Lo cual nos da pie a pasar a examinar los componentes espacial y temporal de las obras culturales, que nos allanarán el camino para entender su subordinación antropológica a la ética.

Si en su disposición externa las obras técnicas y culturales forman un espacio configurado, apto para ser habitado, en su surgimiento y consolidación requieren un tiempo. Espacio y tiempo son, así, indicativos de la exterioridad de la cultura y de su distanciamiento consiguiente a la persona, que no podría ser absorbida o integrada culturalmente. Antropológicamente considerada, la cultura se debe a que la persona presenta inicialmente opacidad o resistencia para sí misma y para las otras personas, habiendo de interponer signos externos para expresarse; por ello, la penetración plena del cuerpo por el alma haría innecesarios estos signos (equivaldría a la situación escatológica del cuerpo transfigurado). Nuestro interrogante inmediato se refiere a la posibilidad de trascender tales exterioridad y distanciamiento, naturalmente trasladándonos a otro plano.

---

<sup>84</sup> POLO, L., *Lecciones de ética*, 57.

Vayamos por partes. Entiendo que la cultura tiene su medida propia en el tiempo histórico, en el que arqueológicamente se articulan los medios que la componen. Así, una piedra de sílex es un fósil cultural, sobre el que han actuado posteriormente diversas modificaciones, o los aperos de labranza ya inservibles y que se visitan en un museo están en la misma situación. Por tanto, en el estado actual de los objetos culturales están hermenéuticamente contenidos una serie de usos y funciones que ya no se les adscriben. Pero este tiempo histórico –exteriorizado y distendido – tiene un reverso, que reside en su aminoración – y en el límite anulación – cuando se lo concentra progresivamente en la persona, la cual ya no es descifrable hermenéuticamente. Ello trae consigo que el tiempo por el que se mide la cultura haya de contraponerse al tiempo de que dispone para la persona para su personalización.

Es así posible – no necesario – que una misma acción perfeccione los medios culturales externos y simultáneamente procure al hombre perfección interna, en tanto que la temporalidad de los productos no es la misma que la temporalidad esencial de la persona. Es lo que expone Polo con la caracterización del hombre como *perfeccionador perfectible*.<sup>85</sup> En este sentido, praxis y poíesis difieren, más que como dos tipos de acción, como dos aspectos de una acción inscritos cada uno en temporalidades distintas. En otros términos: con la acción con que completo la naturaleza externa y expreso simbólicamente la propia me puedo perfeccionar también esencialmente, por cuanto adquiero a la vez unos hábitos intelectivos y voluntarios con los que administro el tiempo de que personalmente dispongo.

De este modo, concentrar el tiempo significa transitar de la naturaleza –transformable en cultura – a la esencia humana singular (en tanto que me identifico esencialmente con mis actos, los hago míos). Derivadamente se trata con ello también del tránsito de la cultura a la ética: el hombre como perfeccionador de la naturaleza mediante la cultura se torna asimismo perfectible, por acompañarle una esencia incrementable que hace manifiesta la libertad moral. En el primer caso me encuentro al nivel de la *continuatio naturae*, mientras que en el segundo accedo al orden de la esencia de la persona, concentrada en el yo consciente (más específicamente, en el ver-yo y el querer-yo, en los que se cifra el hábito de la sindéresis). A diferencia del sí mismo, que presenta restos de opacidad todavía no incorporados a lo

---

<sup>85</sup> AT I, 207. Cf. también el siguiente texto, que es una cierta glosa de la fórmula anterior: “Ética y cultura son conexas sin confundirse. El modo de plasmar la continuación de la naturaleza no es absoluto, inequívoco e igual en todas partes porque la cultura es *ficta*. La ética, en cambio, mira al fortalecimiento real, intrínseco del hombre” (POLO, L., *¿Qué es el hombre?*, 180-1).

propriadamente personal, el yo es la misma persona pero aunada esencialmente, sin distinguirse espacial y temporalmente de ella.

De aquí se sigue que el tiempo histórico no puede ser el tiempo de la persona, en la medida en que se desenvuelve el primero todavía al nivel efectual en el que están inscritos los productos culturales. Así, mientras que los tiempos de las distintas efectuaciones históricas son *divergentes* de acuerdo con los respectivos resultados a que los sujetos históricos dan lugar con sus actuaciones, en cambio, las distintas vías ensayadas intencionalmente por los agentes biográficos se van congregando y haciendo *convergentes* en otra intención más genérica y concentrada temporalmente por su relación con la persona (por ejemplo, una profesión elegida concentra los tiempos dispersados en intentos anteriores que no eran definitivos, así como un proyecto ya definido pone fin – y de este modo concentra temporalmente – a los diversos tanteos que le han precedido).

## 1.2. El tiempo histórico entre la cultura y el agente personal

Pero, ¿qué es lo distintivo del tiempo histórico<sup>86</sup>, al que hemos acudido para situar la diferencia entre el hacer cultural y el hacerse de la persona? La dilucidación del mismo repercutirá en una dilucidación más completa de la contraposición entre tiempo cultural y tiempo de la persona.

A diferencia de la técnica y la cultura, la historia no depende ciertamente de un modo directo del hacer intencional, sino que más bien lo enmarca desde unas coordenadas externas. Pues la historia no concierne propiadamente a los acaeceres humanos en sucesión *qua tales*, sino al *hecho de que* se hayan sucedido tales o cuales acaeceres desde la distancia asumida por la perspectiva del historiador o simplemente por el narrador. No son los eventos A, B, C... los

---

<sup>86</sup> Dejamos de lado el tiempo de la conciencia interna, con sus retenciones, protecciones, recuerdos y anticipaciones, tal como lo examina fenomenológicamente Husserl en sus *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Solo quisiera subrayar aquí que se asemeja al tiempo histórico en que es un incesante hacerse, por lo que tiene lugar un oscilar continuo y perspectivita de uno a otro de sus éxtasis: un presente que se hace pasado, un pasado que se reconoce desde el futuro, un futuro que se vuelve presente, un pasado que se hace y se dilata desde el presente, un presente que limita con el pasado y el futuro.. Sobre el hacerse del tiempo en la conciencia, cf. SERRANO DE HARO, A., *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* (Trotta: Madrid) 2016, p. 125 ss.

que considera la historia, sino su integración mental cumplida por la mente del historiador al encontrar tales o cuales condicionamientos entre ellos. En este sentido, el lenguaje de la historia solo puede articularse en estilo indirecto respecto de lo acaecido: atestigo o doy fe *de que ocurrió esto o lo otro*. En otros términos: tener conciencia histórica y seriar históricamente los acontecimientos son algo segundo en relación con la proyección intencional de los propios actos.

No obstante, queda en pie la pregunta sobre cómo ha de ser la actuación para que posteriormente se cobre conciencia histórica de ella o, dicho de otro modo, cuál es el componente pasivo de la actuación que permite su tematización histórica. La respuesta se formula escuetamente en los términos de un *estar-en-situación*. Así como el tener con la mano (echein) es el predicamento antropológico que está en el origen del hacer técnico-cultural, el estar situado es el punto de partida antropológico de los eventos históricos. Y la historia en tanto que sucesión indefinida es posible justamente como el tránsito de una a otra situación por rebasamiento de los horizontes que respectivamente las emplazan y por la adquisición de nuevos horizontes.

Encontramos, de este modo, un cruce de temporalidades en la historia: en su estar vuelta al futuro – para ella indeterminado – la historia acusa su proveniencia de la persona, única capaz de darle una figura concreta; pero en su hacerse a partir de hechos que le vienen ofrecidos como medios, la historia está adscrita a culturas ya configuradas. Ambas temporalidades definen la situación, en tanto que quien está situado es libre y en tanto que asimismo cuenta con medios ya dispuestos, a su vez dependientes de la acción humana para darles uno u otro uso. La situación se individúa, pues, culturalmente a través de unos medios, pero incapaces de saturarla porque la temporalidad futuriza de quien está en situación no puede hallarse fijada a ellos.

Por tanto, la indeterminación histórica no se colma con el desplazamiento de una a otra cultura, no es intercultural, sino que tiene su eje positivo en la libertad del agente, no proporcionada a los medios de que dispone, ninguno de los cuales ni su suma la orientan en su destinación. Es lo que dice Polo con otros términos:

“Este ámbito (histórico) no es terminal: como término, su correspondencia con la acción humana es nula, es decir, ninguna

acción humana es capaz de configurarse con él, de hacerlo o de alcanzarlo – de finalizar la historia. La indeterminación de la generalidad del ámbito histórico equivale a que la acción productiva no deriva de él”.<sup>87</sup>

Por tanto, la significación originaria del futuro y del pasado solo cabe asentarla en la libertad trascendental de la persona. Pues el futuro se ajusta con la libertad, es abierto por ella, y el pasado histórico es reunido en presencia libremente a partir de los objetos culturales. Ciertamente, ni uno ni otro son tematizados en la consideración histórica, para la cual solo cuenta el pasado acontecido como dato. En efecto, como dice Polo, “por tener que acudir a la mediación del dato, la ciencia histórica cierra la posibilidad de entender teóricamente el pasado; ella misma no es un saber teorético, sino algo menos: una hermenéutica de datos”.<sup>88</sup>

Pero sí es viable acceder a ambos vectores temporales desde el ser en situación para el que se constituye el sentido de lo histórico. En efecto, el futuro del agente situado es lo que hace de la historia una discontinuidad de comienzos libres, y el pasado es descubierto en tanto que tal desde el futuro.

Sería sin duda una desfiguración del futuro histórico alinearlos de suyo con el antes en sucesión. Igualmente lo sería articularlo con el pasado por medio de la presencia mental, una de cuyas notas es la constancia (con lo cual se diluiría la sucesión). Y desde luego de ningún modo se transmuta el futuro posteriormente en presente, sino que se mantiene en congruencia con la libertad.<sup>89</sup> Si identificamos el futuro con lo que advendrá, estamos poniendo en la presencia el modelo de lo definitivo y con ello pasamos por alto su carácter más original como futuro, que lo desvincula de cualquier presente anticipado. Propiamente, en el futuro, en tanto que no es puesto por la libertad, se delata esta como remitiendo a su origen creador; baste indicar, como signo y prueba de este aserto, que de lo contrario estaría abocada a un término inferior a ella, que le pusiera coto desde fuera, y por tanto dejaría de ser libertad. No está en la libertad abrirse o no al futuro, como si se supusiera a sí misma para luego ejercer su

---

<sup>87</sup> POLO, L., AT II, p. 251.

<sup>88</sup> POLO, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2008, p. 69.

<sup>89</sup> Con razón se refiere Ignacio Falgueras al tiempo destinal de la historia, en el que se expone la orientación al futuro propia de la temporalidad humana. Cf. FALGUERAS, I., “Responsabilidad del hombre sobre la historia”, *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, Fernández, F (coord.) (Unión Editorial/Aedos: Madrid) 1990, 309.

poder en libertad, sino que el futuro al que está abierta y que la identifica la revela a la vez como otorgada y carente, por tanto, de antecedente alguno que la precontuviese.

En la cultura no podría abrirse el futuro originariamente porque lo más que la cultura alcanza son posibilidades operativas a través del objeto pensado. Es un modelo que no puede trasvasarse a la historia, ya que haría de esta un conjunto cerrado por delante y por detrás, sin dar razón de la indeterminación constitutiva del futuro. Pero, ¿se extiende la indeterminación también al pasado? Reparemos en que si así no fuera, sería problemática la propia indeterminación del futuro acabada de afirmar, ya que el pasado sin el futuro no puede identificarse. También puede concluirse en la indeterminación del pasado a partir de la necesidad que presenta de ser articulado culturalmente para su comprensión.

En efecto, el pasado por sí solo, sin su actualización en la comprensión, se diluye y desvanece. Y el único modo de articularlo en unidad es culturalmente. “Solamente la cultura integra el pasado en el pensamiento sin los inconvenientes de la llamada ciencia histórica”.<sup>90</sup> Asimismo, la única posibilidad de unificar el pasado es constituyéndolo libremente en la situación humana y, por tanto, dentro de unos márgenes de variación no determinados desde fuera de la presencia que lo acota. Sin la presencia el pasado carece de unidad y consiguientemente de determinación. El pasado necesita ser comprendido para pervivir, y esta pervivencia se lleva a cabo en la unidad articuladora de una cultura, sin la cual quedaría indeterminado (otra cosa son los datos históricos fechados, pero la propia fechación depende de quien se hace cargo de ellos).

Otra consecuencia de lo anterior es que la libertad ha de volver a comenzar de continuo para sobreponerse a la fugacidad del pasado inserto en una situación, siendo en los actos libres discontinuos en los que se cumple la comprensión del pasado. En este sentido, Polo liga la trama de la historia a la comprensión renovada del pasado por parte de los actos libres: “El entramado de lo histórico, su constitución situacional, depende de la renovación del ejercicio libre en la comprensión del pasado”.<sup>91</sup> Por ello, no cabe una división intrahistórica entre pasado y futuro fuera de la comprensión ejercida por el sujeto en situación, único que puede prescribir unos límites intrínsecos y determinantes para el pasado.

---

<sup>90</sup> POLO, o.c., 72.

<sup>91</sup> Ib.

### 1.3. El agente moral y libre, trascendente respectivamente a la cultura y la historia

En lo anterior ha quedado implícita la existencia de unos límites en la cultura y en la historia, infranqueables por ellas mismas. Si en la cultura se aprecian en su carácter medial para la acción, en la historia los límites se cifran en su incapacidad para culminar en su propio orden. Pero esto nos lleva a preguntarnos por aquello de que una y otra carecen y que viene enmascarado por tales límites. Lo enunciaremos seguidamente como las siguientes tesis que ya han aparecido y ahora nos toca glosar: 1º) la cultura está confinada por el límite mental al que debe su presencia; 2º) la limitación intrínseca a la historia se advierte en la discontinuidad de comienzos libres. Se abordarán ambas tesis primero por separado y después en su relación interna.

1) Por lo que hace a la primera tesis, el principio organizador de una cultura no es ninguno de los medios inscritos en ella, sino que solo puede residir en aquello a lo que se ordena la acción y que convoca los plexos mediales integrantes de esa cultura. A este respecto, una interpretación culturalista de la acción incurriría en un *quid pro quo*, ya que es la cultura la que está en función de la acción y no a la inversa; de lo contrario, estaríamos extrapolando la cultura como actualidad objetiva y, consiguientemente, pasando por alto su dependencia de aquellas acciones que están congregadas por algún objeto pensado. Pues ninguna de las expresiones culturales se monta o edifica sobre sí, como lo acusan su convencionalidad, asociada a su carácter de *fictum*, y su simbolismo, antes resaltados. Por tanto, aquello en orden a lo cual la cultura es ideada no puede por menos de rebasarla, en tanto que no arbitrado convencionalmente y en tanto que no remitente a otra cosa. En tal situación se encuentran respectivamente la normatividad procedente de la recta razón y los bienes intrínsecos; pero ambos – tanto la normatividad como el bien – son elementos indispensables de la acción moral.

Desde otro punto de vista, ya se ha advertido que el reforzamiento de la acción en el agente no coincide con la suscitación – externa – de medios culturales por ella, aunque ambos procesos sean con frecuencia simultáneos (lo cual puede explicar que el segundo oculte el primero). Y con ello encontramos el tercero de los constitutivos éticos de la acción – el

relativo al agente –, que es la virtud. Estos tres componentes de la ética no han de aislarse, y solo en su entrelazamiento presiden las posibilidades factivas en que se resuelve la cultura.

Examinemos ahora la implicación mutua entre los tres componentes éticos citados. Los *bienes* son aquello que estabiliza y endereza las tendencias humanas. Pero si no se toma en cuenta su medida racional, que hace de los mismos, ya fines, ya medios y que los administra según el tiempo, no resultan idóneos para consolidarse como bienes éticos. A este respecto se percibe la inexcusabilidad de la *normatividad* (normare es un verbo latino equivalente a mensurare). Mediante la norma – que empieza por acusarse en el nivel jurídico – se faculta al sujeto más allá del poder físico efectivo de que dispone. La norma ofrece así su cauce al ejercicio práctico de la libertad. Y, en tercer lugar, la *virtud* es lo que trasciende las disposiciones momentáneas, otorgándoles una eficacia o ahorro de energías que por sí solas no tienen. Sin la virtud la normatividad de la razón se queda en el corto plazo o, todo lo más, en el largo plazo de lo fácticamente previsible, pero en todo caso sin llegar a apuntar a la perfección interna al agente, que es quien se cualifica moralmente con las acciones especificadas por el bien moral y de acuerdo con la medida debida a la razón. He aquí cómo los tres constitutivos indicados confluyen en la noción de agente libre y moral, que trasciende las mediaciones culturales.

2) En cuanto a la tesis que expone el carácter no culminar de la historia, es un déficit que se refiere a los actos libres que le dan curso. La fórmula “discontinuidad de comienzos libres” da expresión a lo característico del acontecer histórico, ya que los acontecimientos sobrevenidos solo se insertan en la historia en la medida en que se responde a ellos libremente. Pero el comienzo libre no se mantiene si no se renueva en el agente singular, en los miembros de una cultura y en las siguientes generaciones, significando esta renovación un recomenzar de los actos libres, puesto que, a diferencia de los componentes de la cultura, no son actos que se articulen entre sí. Son comienzos estrictamente discontinuos: no están en sucesión unos con otros porque entonces dejarían de ser comienzos; por la misma razón tampoco hay una sucesión previa y vacía para cada comienzo. Precisamente el fingimiento de tal precedencia de la sucesión hasta el comienzo libre impide la experiencia originaria del futuro como comienzo.

El déficit primario de la libertad en la historia se hace notar en su decaimiento en posibilidad operativa, mediada por la presencia objetivante. Y se remonta ajustando la libertad al futuro, en el que se alcanza a sí misma en dependencia de un otorgamiento creador, en vez de medirla mentalmente por él, ya sea anticipándolo en presencia, ya transmutándolo desde fuera en irreal. Según Polo,

“es la libertad lo que explica que el futuro no “precipite” como conocido en presencia. El futuro no es incognoscible por irreal, sino más bien por todo lo contrario, a saber: porque enderezarse hacia el futuro es la actividad libre del hombre, superior a la anticipación mental”.<sup>92</sup>

Pero, situándonos en el nivel trascendental, también significa déficit en la libertad la aludida necesidad de recomenzar, debido a que el comienzo libre no se mantiene de suyo, sino que es preciso renovarlo. Esto lleva a que la libertad manifiesta en la historia reaparezca de continuo – en vez de ser un simple comienzo –, por haber de plasmarse en unas condiciones sobrevenidas, análogamente a como la atención al mantenimiento propio es uno de los menesteres históricos inesquivables que han de renovarse continuamente.

3) Se detecta de este modo un paralelismo en los modos de dar unidad a un conjunto cultural y a un periodo histórico. Así como la cultura se sostiene –según se ha visto– por el acto libre de congregarla a través de la presencia mental, impidiendo de ese modo su dispersión, la historia se constituye en su relato unitario, que la hurta a su desvanecimiento por el hundimiento del pasado en el olvido. Ambas unidades precisan, pues, de una presentificación, en la una ajena a la libertad de la acción moral, por más que sea esta la que existencialmente tiene el primado sobre los efectos culturales, y en la otra limitándose a congrega la serie en curso en una unidad fingida. Este traer a presencia se explica, en el caso de la cultura, por la exteriorización de los pragmata, desde los que se ha de recobrar una y otra vez al sujeto en acción del que se han desprendido, y, si pasamos a la historia, la necesidad de

---

<sup>92</sup>POLO, L., *El hombre en la historia*, 65.

unificación tiene su razón de ser en la evanescencia de los pasados en serie, a la que ha de sobreponerse reiteradamente la libertad histórica para así poder asumirlos.

## **CAP. II. EL PROBLEMA DE LA UNIVERSALIZACIÓN DEL IPSE COMO VÍA DE ACCESO A LA MORALIDAD**

Hemos averiguado en lo anterior que el *sujeto de* la cultura y de la historia no extrae su sentido por el hecho de estar *sujeto a* las determinaciones culturales e históricas, sino que antes al contrario estas lo velan en su doble condición de agente moral, provisto de fines intencionales, y de persona, que con su libertad abre el futuro. Los fines intencionales se realizan culturalmente y el futuro de la persona se documenta históricamente, pero en ninguno de los dos casos las condiciones externas de plasmación están por quien se atestigua en ellas. No es posible fijar el sujeto de las acciones culturales e históricas como un particular de base identificado referencialmente como el mismo, ya que su “mismidad” es la del ipse, pero tampoco cabe resolverlo hermenéuticamente en las variables en que se inscribe la acción, porque él responde de esta como suya, atribuyéndosela a sí mismo. Sin embargo, ahora el problema reside en cómo transitar desde el ipse al orden moral, en la medida en que las acciones que realizo no solo revelan un yo-agente que es él mismo, sino también un ser humano, sin que ninguna de las dos consideraciones pueda ser separada de la otra. Soy yo el que he decidido mi actuación, pero a una con ello soy el que crece en su singularidad *humana* – cuando la decisión es moralmente buena –, de modo que pueda ofrecer razones universales de mi actuación. Correlativamente, acuso como paciente las decisiones ajenas en su singularidad en tanto que afectado por ellas, pero a la vez las comprendo y enjuicio en sus razones objetivas en tanto que humanas.

La perspectiva bajo la que examinaremos la cuestión de la universalización es la de la comprensión ética, contrapuesta tanto a la descripción narrativa de los relatos de ficción como a la autoexplicación histórica de unos hechos por los que les anteceden. Para ello examinaremos antes dos intentos de universalización que no se basan en la normatividad de la experiencia moral y en este sentido se muestran insuficientes, el uno por medirse por un

imperativo abstracto (Kant) y el otro por no rebasar la descripción esencial de los fenómenos dados emocionalmente (Scheler). Por fin, en K. Wojtyła encontramos un tratamiento original y, a nuestro juicio, suficientemente ajustado de la cuestión.

### **2.1. Vías kantiana y scheleriana de universalización ética**

La universalidad de los imperativos éticos fue entendida por Kant como resultado de un cierto test mental de universalización<sup>93</sup>, llevado sobre las máximas subjetivas proporcionadas por la experiencia y que sería apto para certificar la validez objetiva y apriórica de los preceptos morales. Lo moral se habría de traducir, pues, inmediatamente en una normatividad a priori, que no precisa ser validada a través de ninguna experiencia fenoménica por sí sola. Para Kant lo a priori reside en lo moral propiamente a través de la categoría de la universalidad proporcionada por el entendimiento, cuando se dejan someter a ella las máximas subjetivas suministradas por la experiencia, de suyo ineptas para elevarse más allá del terreno de lo fenoménico. Para la concepción kantiana experiencia a priori es una contradicción y, en consecuencia, lo a priori de lo moral procede en exclusiva de la formalidad de la razón, sin llevar consigo contenido experiencial alguno.

Uno de los mayores debeladores de esta unilateralidad kantiana de la razón práctica es Max Scheler, sin por ello renunciar al carácter a priori de los fenómenos con significación ética. Se trata para Scheler de encontrar una forma de experiencia en la que trasparezca originariamente lo ético-normativo, sin tener que acudir a las vacías categorías kantianas del entendimiento.

Pero, ¿es esto posible? ¿Cabe operar a este respecto con una experiencia a priori de los valores? A juicio de K. Wojtyła – quien, como es sabido, había realizado en su Disertación doctoral una confrontación entre el pensamiento de Scheler y la Ética cristiana –, la respuesta es que solo lo consigue en parte, porque, si bien ha accedido con la experiencia

---

<sup>93</sup> En este sentido, HOERSTER, N., “Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten”, *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, II, (Rombach: Freiburg) 1974, 455-475. Sobre la propuesta de una inversión del planteamiento kantiano en lo que se refiere a la relación entre máximas particulares proporcionadas por la experiencia y normas universales, cf. BUBNER, R., “Acción, máximas y normas”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX (1992), 41-47.

axiológica al ámbito de lo esencialmente válido sin tener que efectuar una reconstrucción trascendental al modo kantiano, que alejaría de la experiencia inmediata, por otro lado es una experiencia en la que se manifiestan emocionalmente los valores – con sus exigencias universales a priori –, pero en la que, en tal medida, no se incluye el dinamismo personal indisociable de la realización de los valores morales.<sup>94</sup> Scheler, en efecto, axiomatiza tanto las relaciones axiológicas jerárquicas con sus contenidos como el deber-ser ideal (“todo valor a priori debe ser”, “para todo valor hay a priori un contravalor, que debe no ser”...), no dejando espacio a un principio normativo en el que se funden los imperativos morales y que aparezca ligado a la comparecencia del yo personal, como es en la Ética clásica el hábito práctico de la *sindéresis*, entendido como hábito de los primeros principios prácticos. Lo que Wojtyła inquiriere no es un alejamiento de la experiencia fenomenológica, formulable en términos y enunciados de esencia, sino justo una revalidación de ella en su integralidad para así poder reducir a sus términos propios el fenómeno ético, sin solaparlo con el ambivalente y a veces difuso mundo de las emociones y sentimientos.

Pero, ¿qué se nos revela en esta experiencia integral? La aportación original de Wojtyła estriba en situar la experiencia en el horizonte de realización de la persona:

“El hombre se hace bueno o malo en sentido moral mediante sus acciones dependiendo de cómo sean esas acciones... No es que el hombre solo tenga una vivencia de los valores morales, sino que realmente se hace bueno o malo en cuanto hombre. La moralidad es una realidad que forma parte de las acciones humanas como un específico *fieri del sujeto – el fieri más profundo –*, y esencialmente relacionado simultáneamente con su naturaleza, la humanidad, y con el hecho de que él es una persona”.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Por ello para Scheler la experiencia de la objetividad de los valores morales no difiere en absoluto de la que es relativa a los otros dominios de valor: “Scheler supone que los valores éticos son valores objetivos, pero solo logra objetivarlos en el contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva (es decir, del fenómeno). Pero, en este plano, su objetividad no se diferencia en nada de la objetividad de todos los demás valores” (WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana* [BAC: Madrid] 1982, 105). No obstante los valores morales no son para Scheler objetivos en el sentido de cualidades objetivas, sino que residen en los actos por los que se anteponen (o posponen) unos a otros los valores objetivos conforme a su jerarquía axiológica; tampoco son pretendidos como objetos en unos actos caracterizados.

En esto se diferencia metodológicamente, por otra parte, de la Ética clásica, la cual parte antropológicamente de la naturaleza específica del hombre y de sus facultades como principios próximos de operaciones, debidamente especificados por el objeto formal proporcionado a cada facultad. En consecuencia, el modo de llegar a conclusiones éticas será formalmente diverso según se proceda deductivamente desde una naturaleza finalizada en sí misma o se acuda de una manera fenomenológico-descriptiva a la experiencia vivida, como fuente de desvelamiento de las estructuras a priori de la persona, sin perjuicio de que ambos modos de proceder permitan legitimar frecuentemente unas mismas conclusiones (en todo caso, la coincidencia se referiría a las conclusiones *materialmente* tomadas, difiriendo el modo de fundamentación de su validez). Un ejemplo: se puede enjuiciar moralmente la acción de robar atendiendo a que la propiedad privada da concreción a una inclinación natural del hombre a poseer bienes externos y el robo, por tanto, contradice o lesiona esa exigencia de la naturaleza, pero también se lo puede descalificar desde la persona, que ejerce como yo-agente de las acciones humanas, a saber, porque con tal acción se le priva a la persona de ejercer su dominio sobre sí o autodeterminación – lo cual es una estructura suya constitutiva – al administrar unos bienes externos; ambas argumentaciones éticas difieren formalmente como se advierte, por más que tengan el supuesto común de contar con que se hayan observado las distintas exigencias de justicia en la adquisición y rentabilización de la propiedad.

Pues bien, estas estructuras esenciales, a las que atiende Wojtyła y que paso a examinar más detenidamente a continuación, admiten, como veremos, una doble lectura, antropológica y ética, y es en ellas donde tendría su explicación la universalización requerida por la esfera de lo moral.

## **2.2. Las estructuras antropológico-éticas, susceptibles de universalización**

A un nivel antropológico son dos por principio las estructuras halladas: a) la autodeterminación o autodecisión, mediante la cual la persona se forja a sí misma en sus actos libres, y b) la autoteleología, según la cual la persona interviene como confín para sí misma, poniendo así límites a su actuación proyectiva de fines, toda vez que se comporta cada

---

<sup>95</sup> WOJTYŁA, K., *Persona y acción* (Palabra: Madrid) 2011, 162.

persona como un fin de suyo tanto respecto de sí misma como cuando toma posición en relación con las demás. Si en la auto-determinación la persona cuenta como una ipseidad intransgredible por venir dada antes de proyectar el comportamiento, en la auto-teleología se orienta por fines personales no instrumentalizables ni realizables sobre la base de un previo proyecto finalista. Ambas se comportan como complementarias en el comportamiento intencional.

La traslación ética de estas propiedades antropológicas estructurales de la persona no ofrece dificultad y se deja expresar del modo siguiente: a) la persona se hace buena o mala con sus actos, como un resultado de la autodeterminación de sí misma al actuar; por su parte y vinculado a la autoteleología está el hecho de que b) cada persona se respeta y estima a sí misma en su propio confín cuando actúa moralmente.

Además, cada uno de estos enunciados se apoya en estos otros dos principios intermedios, que hacen de tránsito de la Antropología a la Ética: a) la normatividad moral no se impone de suyo mediante un sistema coactivo, sino que solo se ejerce en diálogo con la libertad que le da cumplimiento; de lo contrario, no se respetaría la condición de fin para sí misma que posee la persona al autodeterminarse; b) no hay un fin particular y prefijado de modo determinista al que se dirijan necesariamente los actos humanos y que eximiera del pronunciamiento debido en la decisión, ya que en el acto humano – voluntario – se revela la trascendencia de la persona en su actuación; en cambio, poner los actos de la persona en función de tal fin particular predeterminado significaría absorber la singularidad e irreductibilidad de la persona, haciendo imposible su trascendimiento. Por ello, Wojtyła propone para la acción sustituir la expresión tradicional de *actus humani* por la más expresiva de *actus personae*, por cuanto esta segunda refleja mejor la personalización que el agente lleva a cabo con sus actos cuando son moralmente buenos.

“... la acción es a la vez fuente para conocer a la persona. En sí misma la acción como *actus humanus* debería ayudar en la actualización intelectual y cognoscitiva de esa potencialidad que en ella se encierra y que en ella hunde sus raíces. Se trata de una potencialidad del ser personal, por lo que la acción en sí misma no se

presenta solo como *actus humanus*, sino también como *actus personae*".<sup>96</sup>

Lo propio de la perspectiva ética expuesta es que no depende de unos postulados, sino de la reducción –en el sentido que le da Wojtyła de exploración – de la experiencia moral a sus perfiles propios sobre base antropológica. Estos perfiles se acusan inequívocamente al advertir que la persona no es un todo concluso, sino que sus actos revierten intransitivamente sobre ella y la modelan. Entre los griegos Aristóteles lo anticipó al referirse al feed-back o realimentación de las facultades con sus actos.<sup>97</sup> Y como la moralidad recae primariamente sobre los actos, la cualificación ética habrá de incidir desde ellos en la persona, que es quien se configura moralmente. Por tanto, la experiencia destaca la moralidad no como una armazón o superestructura externa – como tiende a presentarlo el lenguaje cuando sustantiva la moral o la ética –, sino como debida a que la persona es autora de sus actos y es modificada por ellos al realizarlos, trazando así su propia figura ética.

En el texto siguiente se expone la doble faz señalada, antropológica y moral, de la única experiencia humana integradora:

“Cada hombre posee directamente, como persona y como miembro de la sociedad, una determinada experiencia moral. Al decir que esta experiencia consiste en la práctica personal de la moralidad, en la práctica personal del bien y del mal moral, afirmamos que todo hombre normal es, entonces, un auténtico artífice y creador. No se puede separar la realidad moral de esta causalidad y de esta creatividad. En esto consiste, sobre todo, la experiencia moral”.<sup>98</sup>

Pero ahora estamos en mejores condiciones para indagar lo característico de la normatividad, como nota indeclinable de la experiencia moral. ¿Se la puede reconducir, en su especificidad moral, también a la experiencia? Y si es así, ¿en qué términos?

---

<sup>96</sup> o.c., 63-4.

<sup>97</sup> Cf. nota 71.

<sup>98</sup> WOJTYLA, K., “El problema de la experiencia en la ética”, en *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra, 1997, 341.

### 2.3. ¿En qué consiste esencialmente la normatividad ética?

Sin abandonar el suelo fenomenológico de la experiencia moral, en el que se asientan los anteriores análisis, nos preguntamos por lo que aparece como distintivo de la normatividad ética.

Para responder debidamente hay que contar con que la experiencia moral no se queda en registrar un dato o *quid*, sino que incluye inseparablemente el momento de la *comprensión* o por qué. Ello equivale a que el *acontecimiento* de la actuación moral es a la vez *palabra*, en tanto que provisto de un significado que lo hace inteligible. Lo cual tiene claras implicaciones teológicas: lo creado por Dios es también dicho o revelado por Él, como aparece en las Escrituras. Sin embargo, desarrollar este aspecto nos desviaría del eje de nuestra exposición.

De este modo, el dinamismo de la persona que elige no solo se muestra en la trascendencia horizontal de unos a otros objetos intencionales, sino que alcanza también verticalmente a la verdad sobre el bien humano como criterio permanente de la autenticidad en la elección de la persona y que vuelve comprensible tal elección. En este segundo sentido, la trascendencia de la persona en la acción se hace presente como verdad en la elección y es lo que identifica a los actos moralmente buenos como obligatorios en conciencia. Lo que en el plano antropológico se muestra como autoposición y autodominio, en el orden moral significa autodependencia o dependencia en la verdad de la propia persona. “En la dinámica interna de la voluntad se descubre una relación a la verdad, que es diversa de la relación con los objetos de la volición y más profunda que ella”.<sup>99</sup> En otros términos: en la elección el objeto intencional va acompañado de una motivación adecuada o un por qué interno comprensivo, que trasciende las distintas elecciones particulares y las dota de su verdad moral o verdad sobre el bien en torno al cual todas giran.

Justamente el momento del deber es lo específico de la experiencia moral (en consecuencia, no hay que entenderlo *ab extra* como un enunciado general o impersonal). La

---

<sup>99</sup> WOJTYLA, K., *Persona y acción*, 210.

experiencia del deber va ínsita en la experiencia del “yo actúo” y del “yo actúo con los demás”, en tanto que ligadas una y otra a la verdad del querer propio (*simplex volitio* tomista), que se prolonga en acción, y a la verdad del bien que mediante este querer pongo por obra. No deriva, pues, el deber de un precepto abstracto, desvinculado de la experiencia vivida, sino del acto primero de querer, cuya verdad se descifra en su motivación por el bien de la persona radicado en la elección de uno u otro bien particular. Bajo este aspecto la ética del deber se conduce como una metaética, atenta a entresacar los elementos últimos de la experiencia moral, y no tanto a la tarea directa de conducir preceptivamente el comportamiento. Se trata ante todo de sentar los fueros de aquella experiencia en la que el hombre se hace bueno o malo en tanto que hombre, antes que de prescribir el modo de actuar, por más que se alcance a cumplir la primera tarea con ocasión de los deberes particulares. Conceptualmente tiene su pleno derecho la expresión (empleada por Kierkegaard) “mi deber”, ya que no hay deber si no es para mí: los deberes particulares me los apropio, los hago míos en cada caso porque tengo ya apropiado como constitucionalmente ineliminable el deber, en tanto que constitutivo específico de la experiencia moral.

La anterior revalidación de la experiencia trae consigo que las categorías aristotélicas de acto y potencia no sean las más adecuadas para exponer lo moral, ya que no se trata tanto de una actualización de lo que está potencialmente latente o en germen cuanto de un hacerse a sí mismo moral mediante los actos correspondientes en un proceso dinámico que tiene por autora a la persona. Es la realidad personal la que está constitutivamente transida por su dinamismo propio, y no es tanto que haya que aplicar categorialmente al ser de la persona la teoría general de la potencia y el acto. La experiencia en el orden antropológico lo es en su sentido más propio, tal como lo expone su derivación etimológica del verbo *πεirw*, atravesar, cruzar, como algo que se adquiere pasando por ella (algo semejante ocurre en alemán con la voz *Er-fahrung*, emparentada con el verbo *fahren*). Cuando decimos de alguien que es experto, estamos operando igualmente con este sentido dinámico y adquirido de experiencia.

Al estar radicado antropológicamente y hacerse efectivo en la experiencia en la forma de particularizarse, el deber no puede estar separado, como algo utópico, del ser – según se lo emplea a veces en el lenguaje ordinario –, sino que el deber es el ser del hombre, es *deber ser*, acreditado en una experiencia con la que ineludiblemente cuentan todos los hombres en condiciones normales a partir de un cierto estadio de su desarrollo. Con el deber ocurre algo semejante a lo que sucede con el vocablo *persona*, que, diciéndose de todos los humanos, en

cada uno es irreductible, no estando por tanto propiamente ante un concepto universal común. Por la misma razón, pues, “la persona” y “el deber” son expresiones inesquivables, pero impropias y equívocas, al dar a entender que son predicados universales, cuando lo cierto es que no se trata de atributos o predicados, sino de términos de experiencia irreemplazable para cada varón y mujer, que preceden a toda atribución predicativa.

## **2d. Excursus: De la acción inmanente a la moralidad de la persona**

En la filosofía moderna se han sustantivado con frecuencia los adjetivos consciente e inmanente, componiendo luego con ambos sustantivos la expresión “inmanencia de la conciencia”. Pero lo que con esto se ha perdido es la realidad personal sustantiva, a la que Wojtyła llama *suppositum* (sub-jectum o sujeto ontológico unitario, en griego *upokeimenon*) y que unifica tanto los actos conscientes como las acciones inmanentes o intransitivas (lo que Aristóteles denominó *praxis*). De un modo más lato, en el *suppositum* se integran las activaciones inconscientes de la naturaleza humana (el “algo ocurre en mí”) y el yo personal irreemplazable con su dinamismo característico (“yo actúo”), al que se adscriben los actos conscientes y las acciones que quedan en él o inmanentes. La unidad e identidad de la persona se halla para Wojtyła al nivel de la persona sujeto, y no meramente como un simple centro en el que convergieran los actos, al modo como lo plantea Scheler.<sup>100</sup>

El ser consciente y el ser inmanente son dimensiones de la acción humana que hacen inexcusable la moralidad en la persona que se patentiza mediante ellas. El ser consciente de sí misma en sus actos, así como el permanecer en ella los actos que realiza afectan, en pureza, a la persona, que se torna autoconsciente en ellos y se realiza al ponerlos por obra, sin que la persona sea la conciencia ni tampoco la inmanencia de los actos, sino el sujeto de ambas hecho consciente como un único yo.<sup>101</sup> A su vez, los actos conscientes se reagrupan en la

---

<sup>100</sup> Sobre la comparación entre el sujeto que aparece con la Modernidad en Descartes y el *suppositum* woytiliano, cf. HOLUB, G., “Karol Wojtyła and René Descartes”, *Anuario Filosófico*, 2015/2, 341-358. Sobre el concepto metafísico unificador de las dos experiencias fenomenológicas “yo actúo” y “algo ocurre en mí”, ACOSTA, M., REIMERS, A.J., *Karol Wojtyła’s Personalist Philosophy. Understanding Person and Act* (The Catholic University of America Press: Washington) 2016, 46 ss.

<sup>101</sup> Según confiesa, Wojtyła prefiere el término “yo” al de “*suppositum*”, justo porque el segundo es un ente, que no puede integrar la conciencia en tanto que vivencia. “El término ‘yo’ tiene un contenido

unidad de la acción consciente, que, una vez transcurrida como acción, queda o permanece, llegando a impregnar con su dinamismo a la persona y otorgándole la correspondiente cualificación moral. “La *moralidad* como *realidad existencial* permanece siempre en estricta unión con el hombre como persona. Tiene en la persona sus raíces vitales. En la realidad no existe fuera de la realización de una acción y fuera de la realización de sí mismo mediante la acción”.<sup>102</sup>

Sustantivar la consciencia como sujeto es un planteamiento que induce a confusión. Pues quien está alegre o tiene cualquier otra vivencia no es la consciencia, sino aquel que se vive alegre conscientemente con mayor o menor intensidad, con tales o cuales variaciones en el curso de la alegría, con unos u otros motivos... La consciencia se limita a reflejar de modo inmanente lo que transcurre en el yo-sujeto. “La consciencia no existe por sí misma como una especie de sujeto de los actos conscientes; no existe ni como un sustrato óptico que preexista de modo independiente ni como facultad... De cuanto se ha dicho para caracterizar la consciencia resulta que toda ella se encierra en sus propios actos y en su especificidad consciente, con la que se une el carácter reflejo como algo distinto de la objetivación cognoscitiva”.<sup>103</sup> Esta caracterización general de la consciencia como algo adjetivo en la persona humana se aplica también a la consciencia que acompaña a los actos morales, en tanto que no la tienen a ella por sujeto, sino que cualifican a la persona, como realidad dinámicamente consciente y apta para hacerse moralmente mejor con sus acciones.

A nuestro juicio, la posición de Wojtyła incorpora el hallazgo moderno de la consciencia, pero sin oponerle simétricamente como sujeto al planteamiento clásico, sino ampliando este al dar cabida a las estructuras del ser consciente y de la autodeterminación personales. En consecuencia, lo moral no es entendido como un accidente de un ser ya constituido, que dejase inalterada la sustancia humana, sino que es intrínseco al *feri* de la persona que acontece. Alojjar la moralidad en el solo recinto del acto humano es incompleto, al no tomar en consideración el dinamismo existencial constitutivo del ser personal, presente en la consciencia y en la inmanencia de los actos de autodeterminación.

---

más rico que el término *suppositum*, pues el primero entrelaza el momento de la subjetividad vivida en la objetividad óptica, mientras que el *suppositum* se refiere solo a esta segunda: al ser como fundamento del sujeto que existe y actúa” (Wojtyła, K., *Persona y acción*, 89).

<sup>102</sup> WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, 227.

<sup>103</sup> O.c., 74.

Pero, por otra parte, en patente contraste con el planteamiento moderno, lo moral tampoco es constituido como un momento de una conciencia absolutizada (al modo de Hegel o según el enfoque fenomenológico-idealista de Husserl) y autónoma en sus actuaciones (al modo kantiano), ya que el yo consciente *ya es* cuando cobra conciencia de sí y, asimismo, el “yo actúo” es indiscernible de la experiencia “el hombre actúa”, no recludiéndose, por tanto, ni el yo consciente ni el yo que actúa en la conciencia que les acompaña. Más bien, es un dinamismo real e intrínseco al ser personal, que ni le sobreviene accidentalmente (como en una concepción solo sustancialista de la persona) ni se reduce a una presunta conciencia constituyente (como en la concepción idealista trascendental de la conciencia).

Bien es cierto que el *suppositum* clásico tiene la ventaja sobre la concepción absolutizada de la conciencia moderna de que puede ser proseguido hasta albergar en él la conciencia y subjetividad del yo personal, en las que unilateralmente ha recalado el pensamiento moderno trascendental. Podríamos señalar tres estadios progresivos en la conceptualización del hombre: a) la definición del hombre como animal racional en el mundo griego, partiendo de la animalidad como género común a los vivientes sensitivos; b) un paso más es la introducción por Boecio de la categoría aristotélica de sustancia primera como *u-postasis* (*suppositum*), que Tomás de Aquino adoptará en el sentido de la sub-sistencia, no homologable con las otras sustancias primeras; c) en Wojtyła el *suppositum* incorpora al yo consciente, aunando así en él como en un único sujeto las dos experiencias de “algo sucede en mí” y “yo actúo”. Así lo expone en uno de sus últimos escritos previos al acceso al pontificado: “De este modo se nos presenta el hombre no solo como ser definido por un género, sino como yo concreto, como sujeto que tiene la experiencia de sí”.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> WOJTYLA, K., “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, *El hombre y su destino* (Palabra: Madrid) 1998, 33.

### CAP. 3. EL ENTRONQUE ANTROPOLÓGICO DE LAS CUALIFICACIONES ÉTICAS

La bivalencia antropológico-moral no solo afecta a las estructuras del dinamismo personal destacadas en el capítulo anterior (autodecisión y autoteleología), sino que derivadamente también se encuentra en las cualificaciones morales particulares, tales como justificación, responsabilidad, voz de la conciencia, dignidad, mi deber, sindéresis, justicia..., teniendo como eje la realidad *in fieri* de la persona<sup>105</sup>. El desdoblamiento antropológico-moral ha sido ejemplificado de un modo suficiente en K. Wojtyla, pero, como veremos en este capítulo, es un tema recurrente en varios autores de nuestro tiempo, con una terminología no siempre coincidente. Trataremos esta cuestión en el primer epígrafe. Ahora bien, los predicados éticos cuentan con la particularidad de que a la vez que proceden de cada yo en lo que tiene de irrepetible y recaen sobre él, se refieren a él realmente – y no meramente en un sentido lógico – en su específico ser hombre, que lo iguala con los otros seres humanos. De aquí que abramos un segundo apartado dedicado al modo como esclarecer la paradoja.

#### 1a. Bivalencia antropológico-moral de las nociones éticas básicas

En Zubiri la justificación constituye el modo más elemental de entroncar la Ética en la Antropología. Justi-ficar (*iustum facere*) quiere decir hacer el ajustamiento con el mundo en torno, ya que no viene dado como justeza entre el equipamiento instintivo y el medio al que el hombre responde, frente a lo que ocurre en el animal; pero para hacer el ajustamiento es preciso que se anticipe el hombre mediante el recurso a las posibilidades, insertadas por él entre su proyecto efectivo y el mundo y en el seno de las cuales inscribe el modo de resolver su conducta, al no venir esta determinada previamente.

“Mientras en el caso del animal el ajustamiento transcurre directamente de su realidad orgánica a la realidad del medio, en el caso

---

<sup>105</sup> De la duplicidad antropológico-moral de los conceptos bioéticos básicos me he ocupado en FERRER, U., “Interdisciplinariedad de la Bioética: su posibilidad y sus límites”, *Cuadernos de Bioética*, 80 (2013/2), 265-274.

del hombre ese ajustamiento transcurre a través de ese sutil medio que es la posibilidad. Por esto, si el ajustamiento en el caso del animal es una mera justeza, en el caso del hombre es un ajustamiento que, antes de tener justeza, pende de una posibilidad que establece el tipo de justeza que el hombre va a realizar en ese acto. Tiene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere justum*, justificar”.<sup>106</sup>

Hasta aquí parece hablarse solo de la justificación *subjetiva*. Pero la justificación no solo pone al hombre en condiciones de dar cuenta de su conducta por la carencia de ensamblaje entre él y el medio sobre el que proyecta su acción, sino que también ha de ser *objetiva* o venir respaldada por razones objetivas de orden moral, que resulten de medir la acción con el bien. Se puede decir que una justificación es cabal cuando necesita tanto una explicación subjetiva – la situación de menesterosidad en que de hecho me encuentro por mí mismo – como una motivación objetiva, proporcionada por unos principios y valores objetivos que hacen de lo elegido algo también elegible o digno de ser elegido (el sufijo ‘-ble’ en este caso tiene el doble matiz de lo que entra dentro de lo *posible* en abstracto para el hombre y de lo que posibilita su realización moral).

Algo semejante sucede con la responsabilidad, que es un a modo de reverso de la justificación. Antropológicamente he de responder de lo que hago porque no hay ninguna condición externa ni interna que responda por mí o determine estructuralmente mi conducta. Las mismas carencias biológicas que me llevan a tener que justificar lo que decido hacer, son las que me dejan en franquía para responder por la elección tomada. Pero, simultáneamente, es una responsabilidad incorporada o apropiada progresivamente, frente a lo que sería una imputación hecha desde fuera. Y esta gradualidad en la apropiación significa tanto como un irme haciendo más responsable conforme entro en su radio; es un *más* correlativo del alguien personal que va realizando sus posibilidades y las va haciendo suyas. Justo este reforzamiento subjetivo es lo que en el capítulo anterior hemos identificado como virtud, como uno de los tres componentes constitutivos de la moral: *en este sentido, la responsabilidad es una virtud*.

A su modo, se refleja esta duplicidad en el doble sentido de la responsabilidad: como “responsabilidad por...”, que me tiene a mí en el origen antropológico de unos efectos y consecuencias (“responsibility”), y como “responsabilidad ante...” alguien y ante unos valores identificables, que me gravan moralmente (“accountability”). Mientras la

---

<sup>106</sup> Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza Ed., Madrid, 1986, 86.

responsabilidad en el primer sentido puede ser identificada desde fuera, la responsabilidad en el segundo sentido requiere ser asumida en primera persona, a semejanza de la promesa, examinada más arriba. Es una diferencia que ha sido puesta de manifiesto por Alfred Schütz, en los términos de responsabilidad en sentido objetivo y responsabilidad en sentido subjetivo:

“Esta distinción entre “ser responsable *por*” y “ser responsable *ante*” tiene especial importancia si se toma en cuenta otra ambigüedad de la noción de “responsabilidad”: la que existe entre su uso en términos de la tercera (o segunda) persona y en términos de la primera persona... Si me siento responsable de manera solo subjetiva por lo que hice u omití hacer, sin que otra persona me atribuya esa responsabilidad, la consecuencia de mi error no será una reprimenda, crítica, censura u otras formas de castigo aplicadas a mí por otro, sino pena, remordimiento o arrepentimiento; en términos teológicos, la contrición y no la atrición”.<sup>107</sup>

Ahora bien, el principio ético correspondiente de que la actuación debe ser responsable es validado antropológicamente en la experiencia de que la actuación no se desgaja de su sujeto-agente, sino que, una vez identificada desde fuera y con unas huellas externas reconocibles, ha de ser devuelta a él como autor suyo en el que la responsabilidad queda moralmente. De este modo, hacerse alguien responsable de lo que ha hecho significa volver del sentido proyectado hacia fuera a mí en condición de autor que está en su origen, análogamente a como alguien se asigna la autoría de un texto escrito y, en este sentido, enajenado en el papel.<sup>108</sup>

También la voz de la conciencia que hace posible el comportamiento moral *in concreto* ha sido presentada por Zubiri como una de las estructuras antropológico-morales básicas. Antropológicamente reposa sobre el carácter incierto o enigmático de la propia vida, patente en las preguntas “¿qué va ser de mí?” o “¿qué voy a hacer ahora?”. Por ello, se manifiesta como inquietud:

---

<sup>107</sup> Schutz, A., “Algunas ambigüedades de la noción de responsabilidad”, *Estudios de teoría social*, (Amorrortu: Buenos Aires) 1974, 152-153. Desde la perspectiva de los usos del lenguaje ordinario y superando la primitiva estrechez de los análisis de G. Ryle, cf. LUCAS, J., *Responsibility* (Clarendon Press: Oxford) 1995.

<sup>108</sup> Ricoeur, P., *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II* (Ed. du Seuil: Paris) 1986, 194.

“Esta inquietud que emerge de mí mismo tiene en cierto modo su contrapartida en otro fenómeno también innegable. En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una u otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer”.<sup>109</sup>

La voz de la conciencia está a la escucha del dictamen moral que en las situaciones *hic et nunc* variables me interpela de modo absoluto, pero no se presentaría como tal voz interpelante si el hombre ya tuviera trazado instintiva e inapelablemente el rumbo a seguir, tanto en su vida en su conjunto como en la determinación de las acciones particulares.

Algo semejante puede decirse de la dignidad, en tanto que es inherente a todo hombre desde el comienzo de su existir (dignidad ontológica) y en tanto que cada uno la adquiere moralmente con sus acciones (dignidad moral). En su sentido dinámico y positivo, la dignidad es un logro de la libertad por su relación con el bien orientativo de las actitudes y acciones singulares. Pero este sentido ético se acredita antropológicamente en la condición personal digna que acompaña a todo hombre desde el inicio. ¿Qué significa esto? Que no estamos simplemente ante un enunciado axiomático cuando se dice que todos los hombres son iguales en dignidad, sino que es un enunciado al que subyace la experiencia vivida de que cualquier ser humano trasciende como persona los dinamismos de su actuación, trátase del nivel primario de las activaciones vegetativas, en las que todavía no hay conciencia de un yo, trátase de aquellos actos y expresiones conscientes que son reveladores del yo: en ambos niveles el yo que los tiene por propios es uno y el mismo, y a este yo, trascendente a ambos dinamismos, es al que designamos como persona.

Advirtamos que si no fuera así, no podría reconocerse alguien como siendo el mismo en medio de las intermitencias de la conciencia<sup>110</sup>, ni tendría sentido afirmar de sí acontecimientos inconscientes como el nacimiento o una fatiga corpórea de la que solo soy consciente cuando ya ha sobrevenido. K. Wojtyła ha destacado la unidad personal del yo en los dos tipos de situaciones, a saber, cuando está latente bajo unos dinamismos inconscientes y cuando actúa en primera persona y se reconoce expresamente como yo.

---

<sup>109</sup> Zubiri, X., *El hombre y Dios* (Alianza Ed: Madrid) 1984, p. 101.

<sup>110</sup> Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad* (Rialp: Madrid) 1967, pp. 91-101.

“El hombre tiene la vivencia de sí como sujeto cuando sucede algo en él. En cambio, cuando él actúa tiene la vivencia de sí mismo como agente... A esas vivencias les corresponde una unidad estructural plena. La *subjetividad* se manifiesta estructuralmente ligada con el suceder-en, mientras que la *operatividad* está ligada estructuralmente con la actividad del hombre... A pesar de una diferenciación y contraposición tan patente – en particular en el aspecto interno de la experiencia –, no se puede negar que quien actúa es el mismo en el que a la vez sucede esto o aquello. No podemos cuestionar la unidad e identidad del hombre sobre la base del actuar y el suceder-en”.<sup>111</sup>

En conclusión, la dignidad humana en su sentido ético extensivo a todos los seres humanos incluye la identificación antropológica de la persona a través de sus distintos niveles de dinamismos – vegetativos, psíquico-emocionales y operativos –, que se hace patente esencialmente en el reconocimiento del mismo yo (en sus dos vertientes de ver-yo y querer-yo).

Ya ha habido ocasión de referirse al deber como *mi* deber y no como el resultado de una abstracción conceptual a partir de los distintos deberes. Ahora es el momento de sacar la conclusión de que el *mi* en este caso es engañosamente posesivo, pues deriva más bien del anclaje del deber en la primera persona como realidad debitoria, esto es, vinculada constitutivamente con el deber. No se trata ciertamente, con el deber, de un término de posesión externa, pero tampoco de un objeto intencional entre otros, sino de que relacionalmente estoy vertido o referido a aquella posibilidad apropianda encaminada a mi plenitud y que he de concretar en cada uno de los distintos deberes.

En estos términos lo plantea Zubiri desde el absoluto-relativo de la persona humana, tal que, siendo suya, no crea la realidad, sino que se mide por ella, al tener que pasar por la posibilidad para darse una figura real concreta relativa a su propia realidad. Por ello, el deber en su figura determinada es aquella posibilidad al alcance que es requerida para mi propia

---

<sup>111</sup> Wojtyła, K., *Persona y acción*, p. 127.

completud o, en otros términos, para la realización adecuada del absoluto-relativo que soy yo mismo.

“La posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz, en tanto que es más o menos apropiada en orden a la felicidad, es lo que llamamos un *deber*. El deber no es una posibilidad entre otras, sino aquella que es más conducente a la felicidad del hombre”<sup>112</sup>.

Como en los otros ejemplos aducidos (la justificación y la responsabilidad), esta ambivalencia antropológico-ética del deber evita todo extrínsecismo moral, sea dependiente de un acuerdo convencional, de una imposición arbitraria, de una autolegislación de la razón práctica, como es el caso en Kant...

Algo semejante podemos decir del desdoblamiento ético-antropológico del hábito de la *sindéresis*. Leonardo Polo lo ha bifurcado, como se vio al comienzo del libro, en los términos de un *ver-yo* y *querer-yo*, dando a entender así que la realización del *bonum humanum* no depende de un automatismo ajeno al yo, sino que es el mismo yo que le da realidad quien ve la verdad de su acto originario de querer el bien y quien se dirige voluntariamente hacia tal acto de querer o quiere quererlo. Por ejemplo, tomando un ejemplo elemental de la bioética clínica, el paciente que se cura es también el paciente que, en su yo, quiere curarse y ve cómo ponerse a ello. Por esto, la vida y la salud son no solo bienes antropológicos objeto de descripción y dependientes de unas técnicas médicas, sino también bienes morales, en tanto que antropológicamente enraizados y confiados, en su mejora y eventual restablecimiento, a los cuidados del hombre.

Incluso conceptos éticos más especializados, como la justicia o la solidaridad, pueden también reconducirse al ámbito antropológico a través del trascendental de la coexistencia, por el que el existir humano no existe como primero, sino que está referido, por su solo existir, al universo, a sí mismo acompañándose, a los demás co-existentes humanos y a Dios.<sup>113</sup> De este modo, cuando respondo a las exigencias éticas correspondientes a las realidades con las que coexisto, no lo hago simplemente por un precepto exterior, sino que

---

<sup>112</sup> Zubiri, X., *Sobre el hombre* (Alianza Ed.: Madrid) 1986, pp. 408-409.

<sup>113</sup> Esta tesis se desarrollará en el último capítulo cuando tratemos de los trascendentales antropológicos, introducidos por L. Polo.

con ese dictado atiendo a aquello en lo que mi existir se apoya trascendentalmente y, cuando se trata de virtudes éticas como la justicia, la generosidad o la solidaridad, me dirijo al otro con el que co-existo a su nivel, tratándole como coexistente personal imprescindible para el despliegue de mi propio coexistir, en tanto que ni ellos ni yo somos coincidentes sin fisuras o idénticos con nosotros mismos.

Veamos un último ejemplo de ambivalencia antropológico-moral a propósito de la individualidad, tomado de J. Maritain. Es sabido que para el filósofo francés la individualidad en los seres materiales procede de la *materia signata quantitate*, siguiendo la tesis del Aquinate, que sitúa en la materia dimensionada por la cantidad el *principium individuationis* de tales entes. Es una individualidad que trae consigo no solo la multiplicación intraespecífica, sino también la división y exclusión mutuas entre los ejemplares de la misma especie. En cambio, la individualidad de la persona proviene de la subsistencia del ser personal correspondiente, que, en el polo opuesto a la materia, no recluye a la forma sustancial en unos límites infranqueables, sino que la abre relacionamente desde la inconfundibilidad de su entendimiento y voluntad a la riqueza y exuberancia de la totalidad de la realidad.<sup>114</sup>

Ahora bien, esta doble vertiente de la individualidad del hombre – individualidad material e individualidad personal – tiene su traducción en el plano moral: en efecto, con el término yo nos podemos referir a lo que tiene de excluyente, a lo que le aísla y contrapone egocéntricamente a los demás, pero, por otra parte, designamos también el desarrollo de la propia personalidad, que, además de crecimiento positivo, comporta la renuncia a lo que en el yo obra en el sentido contrario anterior. “Todo el arte (en el progreso moral y espiritual del ser humano) consiste en cercenar y podar de tal modo que en la intimidad del ser el peso de la individualidad disminuya y el de la personalidad aumente”.<sup>115</sup> Pero lo significativo para nuestra investigación es que si individualidad y personalidad caminan moralmente en direcciones opuestas, es porque lo que el hombre debe a la materia – la exclusión – se contrapone a lo que debe a su ser persona – la relación de enriquecimiento con los demás seres. Por ello, “en la medida en que la personalidad se busca a sí misma, vuelve a caer, en

---

<sup>114</sup> He aquí uno de los textos de Tomás de Aquino que apoyan la tesis de Maritain: “Hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura” (Tomás de Aquino, S.Th., I. q. 30, a. 4).

<sup>115</sup> Maritain, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1984, p. 166.

cierto modo, en las limitaciones y las indigencias de la individualidad. La personalidad se pierde si se busca, porque su ley es opuesta al egocentrismo e incompatible con él".<sup>116</sup>

Sin embargo, a mi juicio, individualidad y personalidad en lo que tienen de antitéticas – agudamente señalado por Maritain – no pugnan en el mismo plano, frente a lo que parecen sugerir las observaciones anteriores. Baste advertir que, por un lado, las potencias espirituales de la persona son ya *mías* – y no poderes abstractos –, en un sentido más fundamental que no cabría orientar en ninguna de las dos direcciones antitéticas; y, por otra parte, procede también advertir que el cuerpo es mío no solo en lo que tiene de resistencia y opacidad para lo otro y para la propia alma, sino también como expresión suya, en la que irradian las vivencias y afectos más espirituales de la única persona a la que pertenecen tanto estos como el propio cuerpo. Tendremos ocasión de volver sobre estas tesis maritainianas.

### **3b) Lo ético como inseparablemente personal y humano en sentido específico**

El problema a tratar en este epígrafe es el inverso del abordado en páginas anteriores. No se trata ahora de poner de manifiesto que el hombre que actúa moralmente lo hace como yo personal, con conciencia de su singularidad personal que trasciende tales actuaciones, a las que convierte en actos personales (o, con terminología tradicional, en *actus humani*), sino que lo cuestionado es el recorrido de signo contrario: ¿cómo es posible que al yo consciente de sus actos personales y morales le afecten estos en tanto que hombre, enriqueciéndole o bien rebajándole en su humanidad, y no ya solo como un yo contrapuesto a los otros yos? Parece como si, al actuar moralmente cada hombre, no actuara aisladamente desde sí mismo, sino que pusiera en acción la humanidad – actuando en nombre de ella – que tiene en común con los otros, acompañándose a sí mismo y acompañándolos a ellos.

Y tal es, en efecto, lo que ocurre si tomamos en cuenta la coexistencia como trascendental antropológico, de la que no es posible prescindir tampoco en el momento de la actuación. Co-existencia-con significa a la vez estar abierto por dentro, como una puerta que se abiera hacia dentro (según el ejemplo kierkegaardiano), lejos de coincidir consigo, y

---

<sup>116</sup> o.c., pp. 166-167.

requerir un término, estar a su búsqueda. Con la coexistencia se expone, así, la dualidad radical del existir humano, y trae consigo – como se indicó líneas más arriba – el acompañamiento al ser del universo, a sí mismo en su esencia y naturaleza, a las otras personas ..., sin restarles nada en su ser al añadirseles, porque co-existir-con no es sino una ampliación del existir al que se acompaña. Si lo traducimos al ámbito de la actuación personal, la persona no podría ser autora de sus acciones sin acompañar como suya la actividad o actuación de la que resultan tales acciones. Es lo que K. Wojtyła llama valor personalista de la acción: “el valor personalista está inscrito en la misma realización de la acción por la persona, en el propio hecho de que ‘el hombre actúa’ de un modo que le es propio”.<sup>117</sup>

No hay lugar, por consiguiente, para la escisión entre ‘el hombre actúa’ y el yo personal. La presunta separación se debería, o bien a una consideración lógico-específica del predicado hombre, tal que no incidiera en su actuación en primera persona, o bien, en el extremo opuesto, a no incluir en el yo la operatividad humana específica, teniendo a este meramente por un dato de percepción interna, como es el caso de Scheler. Frente a estos dos extremos, entendemos que es en la actuación personal donde se desvelan y actualizan las potencias humanas específicas, como la voluntad, la memoria o el entendimiento, y no en una activación por sí solas de estas facultades del hombre, sin connotación de su pertenencia modulada según un alguien. Es, por tanto, en las estructuras personalistas de la autodeterminación y el valor personal de la realización donde se ponen en juego los hábitos esenciales específicos del hombre, encaminados a la actuación como un ver-yo y un querer-yo. En tales términos es como lo plantea Wojtyła: “La voluntad es una facultad que se encuentra en la persona, en su autodeterminación, mediante la cual la persona desvela su específica estructura. Por tanto, recluir el significado de lo *voluntarium* únicamente en la voluntad en cuanto facultad puede conllevar un empobrecimiento de esa realidad que es la acción”.<sup>118</sup>

La co-existencia como trascendental antropológico resalta en particular en la realización de una acción como mía, al acompañarse el hombre en las acciones que realiza. No cabe disociar lo personal de lo específicamente humano. La acción que el yo se atribuye es la que incide en el hombre que la realiza y le modifica en su ser. Y esto se pone particularmente de relieve en las cualificaciones éticas de la acción, en tanto que recaen sobre el hombre y no

---

<sup>117</sup> Wojtyła, K., *Persona y acción*, p. 379.

tanto sobre el momento del “yo actúo” aisladamente considerado. El yo propiamente no asiste al crecimiento moral de su ser a través de las acciones realizadas consciente e intencionadamente, como no asiste tampoco a ninguna de las otras formas de crecimiento que como hombre le competen, sea el crecimiento orgánico, sea en el plano de la maduración psíquica. Incluso la locución de referirme a mi propio yo solo tiene sentido en cuanto reconocemos a *alguien* que – en su ser hombre – tiene el yo como propio: “...el objeto de conocimiento no ha de ser tan solo el propio ‘yo’, sino el hombre, ese hombre que, entre otras cosas, a la vez está ‘conmigo’ y es también mi propio yo”.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> o.c., p. 382.

<sup>119</sup> o.c., p. 97.

### PARTE 3. LA DUALIDAD MORAL ENTRE OBLIGACIÓN Y DONACIÓN

La Encíclica *Caritas in Veritate* (2009) de Benedicto XVI ha marcado un hito significativo a propósito del lugar de la donación en ética y en el existir humano en general. “La caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente” (nº. 34). A la luz de la experiencia del don y su gratuidad los principios anteriores de la doctrina social de la Iglesia cobran un nuevo relieve e incluso adquieren distinta formulación.

Fijémonos a título de ejemplos en el principio del beneficio mutuo en las relaciones económicas, en el principio de subsidiariedad o en el primado de la persona en las distintas dimensiones de la vida social. Respecto del primero, no es tanto que los individuos humanos busquen cada uno su beneficio legítimo en los intercambios económicos (perspectiva correcta, pero alicorta) cuanto que con la actividad económica se *da* trabajo, se *genera* prosperidad, se alientan las relaciones humanas, se sirve al otro..., cumpliendo en primera persona la experiencia humana primordial de la donación. Otro tanto cabe decir del principio de subsidiariedad, que desde el ángulo del don deja de aparecer ante todo como una ayuda asistencial para ser contemplado en coherencia con la índole donal de la persona; y aquel que recibe asistencia es ante todo promovido en sus posibilidades para dar a su vez.<sup>120</sup> En cuanto al primado de la persona, si se lo contempla desde la experiencia de la donación, no lleva a recluirlo sobre sí, sino a realzar todas sus dimensiones relacionales privilegiando aquellas en que la persona da de sí misma a Dios y a las otras personas, sin que esto le haga perder lo que da.

---

<sup>120</sup> “La subsidiariedad respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo a los otros. La subsidiariedad, al reconocer que la reciprocidad forma parte de la constitución íntima del ser humano, es el antídoto más eficaz contra cualquier forma de asistencialismo paternalista” (Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, n. 57). Cf. GUTIÁN, G., “Subsidiariedad y lógica del don en la *Caritas in Veritate*: aproximación histórico-teológica”, *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la Encíclica Caritas in Veritate* (BAC: Madrid) 2013, 401-418.

De un modo semejante se ha puesto de relieve una racionalidad más completa en las organizaciones si no la limitamos a la lógica de los intercambios ni a la de la normatividad sistemática, sino que integramos estas dos en la lógica del don; de este modo, la exclusividad de las estrategias calculadas deja paso a lo impredecible del don y el control invasivo viene reemplazado por la creatividad o autonomía en el trabajo.<sup>121</sup>

Resulta previsible que el enfoque centrado hasta aquí en la acción y en la obligación moral resulte ampliado al pasarlo por el prisma anterior de la donación. Es a lo que se va a dedicar esta tercera parte, que es la central en nuestro recorrido, es decir, aquella en la que desembocan las otras dos. Como se trata de una consideración prevalente en la fenomenología francesa actual (aparte de significativos aportes en los contornos italiano e hispano), se empezará por hacer una referencia sumaria a las posiciones más representativas en este ámbito. Nos detendremos luego en la incidencia del deber sobre el dar: ¿es posible entender el dar como débito? En tercer lugar, el tratamiento por J. Derrida de la donación del tiempo y la aporía que envuelve nos servirá de aproximación a la consideración antropológico-transcendental del dar, con la que se concluirá la sección.

En un orden sistemático nos ha salido ya al paso en el curso de la investigación la diferencia y aparente oposición entre el deber moral y el dar. Esta oposición reside en que a la inesquivabilidad del deber para el hombre como realidad deudora, en expresión de Zubiri, se contraponen la iniciativa y gratuidad que caracterizan al dar. Siguiendo la sugerencia de Ricoeur a propósito de la dualidad justicia / donación, se vio que lo que propiamente hay es una complementariedad beneficiosa para ambos términos, ya que el deber en términos de justicia, si no viene precedido por la donación, enfila una pendiente pragmatista que le hace perder su carácter intrínsecamente moral y, por otra parte, la donación sin débito previo contraído trivializa su seriedad moral, convirtiéndose en algo así como un juego inocuo. He aquí llegado el momento de perfilar de un modo más preciso la dualidad anterior: por lo pronto, en el sentido de obviar toda circularidad, distinguiendo los dos sentidos de prioridad aplicables respectivamente a la donación y al deber; pero también en lo que se refiere a advertir el alcance de la donación en el hombre, tal que pueda ser congruente con la condición de ser donado creaturalmente. Si las fórmulas “dar el deber” y su simétrica “deber de dar”

---

<sup>121</sup> Cf. Baviera, T, English, W., Guillén, M., “The ‘Logic of Gift’: Inspiring Behavior in Organizations beyond the Limits of Duty and Exchange”, *Business Ethics Quarterly*, 26/2 (Abril, 2016), 159-180. Es un enfoque que tiene algún precedente en Höffe, O., *Estrategias de*

rozan la contradicción, la conciliación entre una y otra noción no puede por menos de remitirnos a terceros que desde un nivel de mayor radicalidad puedan resolver lo que en el deber y la donación – cuando se los encara precisivamente – se muestra como antinómico. Pero vayamos por partes, conforme al plan trazado más arriba.

## **CAP. 1. INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS FILOSÓFICO DEL DAR EN LOS AUTORES FRANCESES CONTEMPORÁNEOS**

Puede decirse que a partir de la segunda mitad del siglo XX la filosofía del don ha experimentado un sorprendente despegue, primeramente en el área francesa. Para su tratamiento hay que empezar por tener en cuenta la compleja familia semántica que se congrega en torno al don: dar, donación, darse, dato, lo dado, el donante, el donatario... Pero ciertamente pronto se bifurcan dos direcciones de diversa procedencia: junto a la acción de dar que tiene a la actividad del espíritu en su origen está lo dado en un sentido fenomenológico–descriptivo, tal como lo aplicamos en las expresiones “darse tal hecho” o “contar con tal dato”. De aquí que se haya dividido este capítulo en dos epígrafes. El primero se refiere al darse propio del espíritu, que prolonga la caracterización del mismo como un salir de sí, tal como se encuentra, entre otros autores y corrientes de pensamiento, en el neoplatonismo, en San Agustín, Hegel o Edith Stein; entre los pensadores contemporáneos es representativo Claude Bruaire, quien ve en el dar la actividad que distingue constitutivamente al espíritu frente a lo natural. El segundo epígrafe atiende, en cambio, a aquellos autores influidos directamente por la fenomenología, de la que hacen una notable ampliación y un correctivo desde la centralidad de la donación, de la que Husserl habría hecho un empleo frecuente, pero sin dotarle del rango primero en el orden de la fenomenalidad: aquí se situarían Michel Henry, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Jocelyn Benoist...

---

*lo humano* (Alfa: Buenos Aires) 1979. El autor argumenta la insuficiencia de la lógica utilitarista de los intercambios para el mejor funcionamiento de la empresa.

### 1.1. Primeras incursiones sobre el don

El jalón de partida para la tematización del don en el pensamiento contemporáneo se sitúa en Francia con los estudios de Antropología social de Marcel Mauss (1872-1950) sobre el lugar de la donación en las civilizaciones primitivas, que vieron la luz entre 1923 y 1924.<sup>122</sup> Concluye el autor – tras las investigaciones llevadas a cabo en el Noroeste de América, América del Sur, Melanesia, Papúa, África, Polinesia o Malasia – que el dar se presenta como la forma social más arcaica de hacer intercambios, sobre la base de la tríada dar-recibir-devolver, a partir de la cual habría que entender los avances en la vida social, bien lejos de consistir en algo residual. Es de advertir que la triple exigencia resultante no se refiere tanto a bienes económicos cuanto a los ceremoniales y ritos que caracterizan a cada civilización. Se trataría de prestaciones totales de tipo agonístico, determinantes de las jerarquías sociales y convertidas en elemento de rivalidad entre los clanes. Según lo describe A.R. Radcliffe-Brown: “Nadie tiene la libertad de rechazar un presente regalado. Todos, hombres y mujeres, intentan superarse en generosidad los unos a los otros. Hay una especie de rivalidad sobre quién puede dar la mayor cantidad de objetos de mayor valor”.<sup>123</sup> El llamado kula es el círculo en el que todos los habitantes están implicados alternativamente como donantes y donatarios. En cambio, el gimwali es el intercambio económico de mercancías, que se hace por regateo entre las partes.

Mauss no acepta ni el holismo de su tío E. Durkheim, en el que la constricción externa se impone sobre los individuos, ni en el otro extremo el contractualismo individualista, en el que los individuos desligados conciertan convencionalmente un contrato guiados por el autointerés. Justamente la superación de ambos planteamientos se efectúa *a través del don*, en el que se concilian dimensiones plurales y antagónicas de la acción<sup>124</sup>: por un lado, la rivalidad entre las partes que resulta de la búsqueda exclusiva del interés propio y, por otro lado, la aproximación y amistad que se manifiesta en el compartir; pero también la oposición entre las reglas estrictas de la obligación social, por las que se regía el hecho social en Durkheim, y la espontaneidad del gesto generoso. En el don como alianza las partes se

---

<sup>122</sup> Mauss, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Katz: Buenos Aires) 2009.

<sup>123</sup> Citado por Mauss, M., o.c., p. 108.

<sup>124</sup> Caillé contraponen el paradigma del don a los paradigmas contractualista y colectivista, siendo el primero el que efectuaría la síntesis entre el interés tomado del contractualismo y la obligación social reglada del colectivismo (Caillé, A., *Anthropologie du don* [La découverte: Paris] 2007, p. 39 ss). Sin embargo, esto le lleva a restringir el don a los comportamientos sociales, ignorando el don más propio y

atienden a una reglas, y a la vez ejercen la actividad de elegir uno u otro don, así como encuentran un beneficio individual, pero en conexión con el compartir dinámico. De este modo, el estado de guerra latente es superado cualitativamente por la confianza y lealtad mutuas más allá de cualquier condicionalidad previa. La incondicionalidad de la obligación de cumplir con la palabra solo puede nacer en un clima de confianza, no desde los apremios del dilema del prisionero ni de los juegos de suma cero.

Para Mauss el don en los agentes sociales no está sustantivado, sino que equivale a un símbolo de *su dar*. El don–donación es, pues, el aparecer del dar, apto para identificar a los agentes valiéndose del presente que se intercambian ceremonialmente.

El precedente inmediato de los estudios de Mauss se halla en B. Malinowski con sus trabajos empíricos en 1922 sobre los argonautas de La Melanesia en el Pacífico occidental. Eran planteamientos que chocaban con la mentalidad extendida secularmente que asimilaba el don al tráfico económico entre países extraños o entre pueblos colindantes para mantener un estado de paz, o bien, proyectando un punto de vista moderno sobre las sociedades primitivas, se veía en el intercambio ceremonial un comportamiento privado laudable, fiado a la liberalidad de los particulares.<sup>125</sup>

Posteriormente J.T. Godbout y A. Caillé extenderán a todas las sociedades el primado anterior del don, al que definen como “toda prestación de bienes y servicios sin garantía de retorno ni contrapartida, con el fin de crear, alimentar o recrear el vínculo social de las personas”.<sup>126</sup> Hay en ello patentemente una denuncia del utilitarismo social, en tanto que en él se minimiza el don, al otorgar la exclusiva al momento – ciertamente indispensable – de la recepción por el donatario: frente a ello los autores citados destacan que el don funciona como lo que inserta a las personas en sociedad y, en particular, en el contexto de las relaciones económicas, cuando se lo considera como emprendimiento beneficioso para los demás.<sup>127</sup> Volveremos sobre este ángulo social que ha abierto camino en los estudios contemporáneos sobre la donación.

---

original, que es el don oblativo, consecuencia que extrae: “L’acharnement des religions et de nombreux philosophes à chercher un don pleinement désintéressé est donc sans object” (p. 127).

<sup>125</sup> Hénaff, M., *Le prix de la vérité. Le don, l’argent, la philosophie* (Seuil: Paris) 2002, p. 150 ss.

<sup>126</sup> Godbout, J.T., Caillé, A., *L’esprit du don* (La découverte: Paris) 2000, p. 29; Caillé, A., *Anthropologie du don*, p. 124.

<sup>127</sup> Una sugerente interpretación de la economía de mercado desde la donación, y no tanto desde la producción, es la que presenta BASÁÑEZ AGARRADO, F., “Una fundamentación antropológica de la economía de mercado desde la dimensión donal de la persona”, *Estudios sobre la Encíclica Centesimus Annus* (Unión Editorial/Aedos: Madrid) 1992, pp. 475-516.

Desde otro marco de consideraciones, J. Derrida (1930-2004) separa lo donal del intercambio de bienes, poniendo el énfasis en la no reciprocidad y no obligatoriedad de todo don verdadero. Llega a identificar el don con el sacrificio, aunque no sabe responder a la aparente aporía ética de que si el hombre solo puede responder finitamente al don infinito de Dios, ¿cómo es posible que merezca ante Él?<sup>128</sup> Mas adelante, al exponer a los autores influidos por la Fenomenología, nos detendremos en las aporías que esgrime Derrida frente a la donación.

## 1.2. Ontología del dar (C. Bruaire, J. Maritain)

Sin duda el más significativo de entre los autores franceses que proponen una Ontología del dar es C. Bruaire (1932-1986). Sitúa el don al nivel del ser del espíritu, como un salir de sí negando dialécticamente – en el hombre – el cuerpo al que naturalmente está unido. “El espíritu no accede a su libertad, a la asunción de su ser más que sintiéndose libre de la vida natural, que es distinta que el cuerpo propio que él no es. Pronunciar el ‘yo soy’ es afirmar ‘yo no soy mi cuerpo’”.<sup>129</sup> Para Bruaire se falsea lo auténtico del don si se lo pospone al tener, consecuencia de la corporalidad constitutiva, reduciéndolo a una categoría económica, jurídica o de cualquier otro campo relativo a la acción proyectiva. Más bien son estos ámbitos particulares los que, aunque de un modo imperfecto, toman prestado a la por él denominada Ontología el sentido del don, por el que originariamente se reconoce el espíritu en su ser y actuar característicos. A diferencia de cuando se da de lo que se tiene, con la contrapartida de la restitución – tal como lo habían tenido en cuenta los antropólogos mencionados más arriba –, en el dar puro, en cambio, “lo que es dado no es nada antes de ser dado, independientemente del *hecho* del don. De otro modo, proyecto, posibilidad, intención no son don, así de simple”.<sup>130</sup> En último término, son las categorías naturales las que se interponen y confunden lo diferencial del don, al designar una potencialidad que luego habría de ser realizada; por el contrario, lo característico del don es que se da en su ser al dar, sin tener que basarse en un registro de posibilidades que lo definieran previamente. Lo que se da (o mejor, quien se da) es el espíritu en su ser, al manifestarse o salir de sí.

---

<sup>128</sup> Derrida, J., “Justicia y perdón”, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (Trotta: Madrid) 2001, 96. Ver los comentarios de Mèlich Sangrà, J.C., “Paradojas (Una nota sobre el perdón y la finitud)”, *Ars Brevis*, 2012, pp. 122-134.

<sup>129</sup> Bruaire, C., *El ser y el espíritu*, Caparrós, Madrid, 1999, p. 95.

<sup>130</sup> o.c., 74.

Mientras en el orden de lo fenoménico se discierne entre lo que es dado y el dar a cargo de alguien, cuando se trata del espíritu el dar es darse él mismo, no se embosca tras el dar. El don es, en pocas palabras, el atributo por el que se identifica primariamente el acto de ser:

“... el hecho de ser y el ser que hay de hecho, el ser como verbo y el ser como sustantivo son indiscernibles; el hecho de ser dado no puede ser distinguido real o modalmente del don mismo. Identificando en su sentido lo activo y lo pasivo, el don es un ser en y por su acto de ser”.<sup>131</sup>

Induce a equívoco que el autor francés transcriba el ser y el ser dado como el hecho de que..., lo cual es más propio de los metalenguajes. Tampoco distingue suficientemente a propósito del don la actividad de darlo de la recepción del mismo. Aparte de estos reparos y yendo a la intención central del autor, existen, según el texto, dos sentidos de “darse” que cumple diferenciar. Por un lado, el darse como manifestación en la que se reconoce el espíritu; Bruaire denomina con patente equivocidad a este ser del espíritu sustancia, acercando el término a su sentido dialéctico hegeliano. El darse significa, a este respecto, el *manifestarse de* lo que es otro, de lo que no se agota en su aparecer, sino que se manifiesta como estando más allá de su aparición. Es, por ejemplo, la sonrisa de un bebé, en tanto que desvelando el espíritu de la criatura. Pero darse tiene una segunda connotación: la de *darse a* alguien, que lo acoge como nuevo, como primigenio o inderivable; Bruaire lo destaca como *alteridad*. *Ser sí mismo* en su aparición y *ser otro* para quien lo reconoce en su donalidad son, de esta suerte, los dos modos coimplicados en los que se hace presente el don.<sup>132</sup>

Una contraposición hasta cierto punto semejante a la que establece Bruaire entre lo material y el ser del espíritu, pero ahora en términos de individualidad material y de persona espiritual y sin el uso de categorías hegelianas, sino desde la inspiración tomista de fondo, se encontraba ya en Jacques Maritain (1882-1973), como se ha indicado más atrás desde la perspectiva de la ambivalencia antropológico-moral del yo personal. Ser individuo tiene para

---

<sup>131</sup> o.c., 75.

<sup>132</sup> He aquí dos lugares en que se ponen de relieve respectivamente uno y otro sentido. Por lo que hace al darse a sí mismo: “..no se trata del surgir de una cosa que aparece ni un aspecto del objeto que es desvelado ni un nuevo reflejo que comienza. Es la manifestación del espíritu indiviso, *dado a sí mismo*” (o.c., 60). Y en relación con el darse o manifestarse a alguien otro: “...A este acceso a sí mismo... corresponde la manifestación del otro, cada vez que la presencia de alguien a otro transgrede nuestra indiferencia para provocar su reconocimiento. El hecho del espíritu irrecusable en la expresión del ser propio del otro, es sin duda la experiencia decisiva de la *diferencia sustancial*, de la *alteridad impenetrable*, cada vez que *se da el encuentro de espíritu a espíritu*” (61).

Maritain el sentido negativo de excluir todo lo otro, aun en el caso de dos individuos que comparten una misma forma sustancial, y, por tanto, es muestra de la negatividad o del no-ser que tiene su raíz en la materia (más en concreto, en la *materia signata quantitate*), la cual por sí misma no constituye nada definido. En cambio, la persona comporta la subsistencia del alma espiritual, capaz de operaciones propias, que no pueden venir determinadas, por consiguiente, por la acción exterior. Así pues, la persona no está integrada en el Universo ni en algún otro todo distinto de ella misma, sino que es apta para entrar en sí misma mediante el autoconocimiento y el dominio de los propios actos y puede también salir de sí *dándose* a otros seres también personales, sin por ello perderse. En este sentido, mientras la individualidad en el hombre significa deficiencia y rebajamiento hacia el no-ser, la personalidad introduce la perspectiva opuesta de la sobreabundancia en el ser, que le hace sobrepasarse a sí misma hasta alcanzar la plenitud del ser que le es confiado.

Esta duplicidad no significa que coexistan en el hombre dos componentes separados, sino que se trata del mismo hombre y del mismo yo cuando lo identificamos como individuo y como persona, en ambos casos como Fulano de tal. Pero en un caso lo contemplamos como parte del Universo, como organismo, en tanto que en el segundo estamos ante un todo subsistente, que no debe su singularidad a ser parte material.

“No hay en mí una realidad que se llama mi individuo y otra realidad que se llama mi persona. El mismo ser, todo entero, es individuo en un sentido y persona en otro. No distinguimos la personalidad y la individualidad en el ser humano como se distinguen el hidrógeno y el oxígeno en el agua. Si hemos de buscar comparaciones, pensamos más bien en un poema, que por su técnica pertenece a cierta forma de versificación, a la forma oda por ejemplo, y que por su inspiración es fresco y delicado... La forma oda es como la individualidad del poema; su frescura y delicadeza son como su personalidad. La individualidad y la personalidad son dos líneas metafísicas que se cruzan en la unidad de cada hombre.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> MARITAIN, J., “Persona e individuo”, *Para una filosofía de la persona humana* (Club de Lectores: Buenos Aires) 1984, 160-161.

La anterior duplicidad se pone de manifiesto característicamente en el yo, en cuanto se puede significar con él lo que aísla de los demás, como un trozo de tiza está separado de otro al no poseer la misma cantidad de materia, pero también designa – en el sentido opuesto – al yo que se abre por el conocimiento y el amor a las demás realidades y se enriquece con ellas. En el plano moral vimos que esta duplicidad se traduce en la tensión entre la ley del crecimiento personal y la tendencia antitética a la dispersión en los apetitos sensitivos. Ciertamente, la segunda parte de la disyuntiva debilita la personalidad hasta contraerla en el límite a un punto, al venir traída y llevada por lo que hay de material en los apetitos; por el contrario, el otro miembro de la alternativa le hace desplegar su generosidad ontológica con olvido de sí y poniendo esfuerzo en no quedar atrapado por las seducciones de los apetitos sensitivos. No se trata, sin embargo, de que la parte personal haga desaparecer la opuesta material, como si se tratara de un dualismo maniqueo, sino más bien de trazarle a esta sus límites, poniéndola al servicio de la capacidad de la persona para el don.

Dejamos por el momento posibles y convenientes puntualizaciones a estos planteamientos<sup>134</sup> y continuamos el recorrido atendiendo a la segunda línea de desarrollo señalada antes, la que se vale del instrumental fenomenológico husserliano.

### **1.3. Fenomenología del dar (M. Henry, J.L. Marion)**

Es común a los dos autores de referencia la pretensión de sorprender lo dado en su genuina originalidad, más allá de las condiciones objetuales en que en Husserl se presenta, por adecuación entre lo significado intencionalmente y el objeto intuito. Una tal adecuación o coincidencia (*Übereinstimmung*) es un ideal de evidencia, obtenido por reducción eidética, y por tanto deja de venir dado sin supuestos idealizantes: tanto el horizonte mundano de continuidad de los fenómenos como la constitución de estos en actos del Yo son condiciones

---

<sup>134</sup> Cf. la exposición de conjunto, a la que acompañan algunas observaciones críticas, en FERRER, U., “Distinción entre individualidad del yo y persona en Maritain y sus niveles”, *Diálogo filosófico*, 96 (2016/3), 403-418.

impuestas que restringen y ahorman el ámbito de lo dado. Frente a ello ¿es posible acercarse a lo dado renunciando a ambos supuestos y haciéndolo manifiesto en su surgimiento propio?

Una de las versiones más sugerentes sobre el análisis originario de la donación es la fenomenología de la vida desarrollada por Michel Henry (1922-2002). De acuerdo con ella la intencionalidad de la conciencia tal como la ofrece Husserl nos dirige a lo que viene hacia nosotros desde fuera y este “fuera” queda adscrito a la horizontalidad del mundo. El mundo es de suyo lo exterior a la conciencia, tal que su aparecer en la conciencia no coincide con lo que aparece, sino que se limita a esbozarlo mediante escorzos en percepciones inadecuadas.

“El mundo es aquí el aparecer, no lo que aparece, pero que se da a aparecer en todo lo que aparece en él. Ahora bien, tal aparecer aparta de sí con tal violencia que todo aquello que da a aparecer aparece en un fuera de sí primordial, como es la temporalidad extática, la cual libera el claro del mundo”.<sup>135</sup>

Es claro para Henry que no cabe una consistencia o un sí mismo para el mundo detrás de sus modos de aparecer intencional, sino que los noemas perceptivos que lo desvelan son exteriores los unos a los otros mediante el horizonte que los separa, siendo el propio horizonte indefinidamente desplazable. En consecuencia, lo intencional mundano exterioriza a la conciencia, por cuanto los horizontes espaciales y temporales de que está bordeado abren una sima entre el ser consciente para sí y la exterioridad mutua de los distintos objetos. Es así como la intencionalidad dejaría escapar la donación, al ser esta posible solo como donación de sí en el interior de la conciencia, en ausencia de toda distancia –siquiera sea intencional– entre sus términos. La intencionalidad corresponde más bien a los actos cognoscitivos y volitivos que son preparatorios y subsiguientes a la donación fruitiva, en la que se expresa la autoafección que es característica de la vida, patente como un vivirse. La estructura de la vida así entendida es la misma estructura de la ipseidad, o del Sí que se manifiesta en ella. La alegría y el sufrimiento que acompañan a la vida no son, pues, resultado de una causación

---

<sup>135</sup> “Le monde est ici l’apparaître, non ce qui apparaît, mais qui se donne d’apparaître à tout ce qui apparaît en lui. Or un tel apparaître détourne de soi avec une telle violence que tout ce à quoi il donne d’apparaître apparaît dans un ‘hors de soi’ primordial, qui est la temporalité extatique, qui libère l’éclaircie du monde” (HENRY, M., “La vérité de la gnose”, *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l’invisible* [Cerf: Paris] 2000, 21). Un resumen de las tesis centrales del autor francés se encuentra en la ponencia del argentino DÍAZ, R.O., “Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida”, *Acta fenomenológica latinoamericana, Vol. III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (Pontificia Universidad Católica del Perú y otras Universidades: Lima) 2009, 233-245.

desde fuera, sino que compendian la efectuación fenomenológica de la vida en su interioridad propia, ajena al espacio y al tiempo de los acontecimientos externos datables.

Paralelamente, tampoco la palabra como expresión humana resulta suficiente para apresar el acontecimiento exterior que tiene al mundo como horizonte de referencia, por lo que se hace preciso sobreponerle la exigencia moral de veracidad. Prolongando estas consideraciones, sucede asimismo que entre lo que acaece y el narrador se interpone siempre una distancia insalvable, por lo que la frase histórico-narrativa solo puede introducirse en estilo indirecto, como ya ha sido expuesto.

Las características anteriores de lo mundano como fenómeno llevan, por contraste, a acentuar la fenomenalidad intrínseca a la vida, en la cual el darse del fenómeno deja de ser externo a este. Pero, ¿por qué el aparecer de la vida no puede, en tanto que aparecer, coincidir con el aparecer del mundo? La respuesta es que el aparecer del mundo – y de las cosas exteriores entre sí a las que el mundo se extiende – se cierne indiferente sobre las múltiples variedades de lo que aparece, no dando cobijo al hombre ante el cual aparece; por el contrario, la vida no se aloja como un componente más entre las cosas mundanas, ni se perfila desde un horizonte indefinido que haya que ir abriendo, como lo es el mundo para las cosas que aparecen sobre su trasfondo. Con el aparecer del mundo y el de la vida se trata de fenomenalidades dispares<sup>136</sup>, de las que solo la segunda es propiamente y en rigor un darse: pues el movimiento interno a la vida es un autoengendrarse de continuo, quedando el viviente preocupado por ella a través de las correspondientes tonalidades afectivas, como el gozarse, el afanarse, el padecer..., frente a la indiferencia marcada por la distancia en que se sitúa ante los objetos que son solo mundanos.

En coherencia con ello, la donación de la vida en el viviente antecede originariamente al darse del mundo desde fuera; así lo manifiesta el hecho del nacimiento, en el que la vida llega a sí partiendo de otro viviente. No cabe abstraer la vida del ser de los vivientes, como dicen Aristóteles y Tomás de Aquino (*vivere viventibus est esse*<sup>137</sup>), porque la vida es justamente lo

---

<sup>136</sup> “L’hétérogénéité phénoménologique matérielle de l’apparaître pathétique en lequel la vie s’accomplit et de l’apparaître extatique qui se déploie dans la différence du monde et des choses, est radicale, irréductible, insurmontable” (HENRY, M., *De la phénoménologie. I: Phénoménologie de la vie* (PUF: Paris) 2003, 129).

<sup>137</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Sententiarum*, d. 26, a. 3, sc. 1.

que se manifiesta en ellos fenomenalmente<sup>138</sup>, renovándolos de modo incesante. El viviente no se halla detrás de la vida como algo que está ahí, y a su vez la vida no es sin su inmersión en un viviente. Esta relación fenoménica entre el viviente y la vida se expresa con el advenir<sup>139</sup>. El advenir no es una relación temporal, como la que es propia de los movimientos cinéticos, sino que expone la autogeneración originaria de la vida en la que se revela como un ipse. Mientras el aparecer mundano es incapaz de otorgar el ser a lo que aparece, el aparecer de la vida es revelación de esta a sí misma, no tanto un desvelar o abrir desde fuera como un *darse a conocer* a sí misma. No hay visión objetiva de la alegría o del sufrimiento, en la medida en que su ser *no es ante*, sino que se revelan al aparecer a sí mismos.

Por tanto, la vida solo puede ser individual, no se individúa desde fuera de ella. Cada viviente “se siente” a sí mismo, es inmanente a sí, de modo que no se necesita una instancia externa para ser tal o cual. “Un yo se diferencia de otro por ser él mismo originalmente, y lo es en su autoafección y mediante ella. Este ser sí en la afectividad y mediante ella es lo que pone a toda vida en relación consigo, lo que le hace ser vida y a la vez la opone a toda otra en la suficiencia absoluta de su individualidad radical”<sup>140</sup>. Tal unidad consigo es incompatible con que pueda desdoblarse interiormente o ponerse a sí misma como un objeto instaurando alguna distancia consigo. Diríamos que en tanto que viviente singular la vida no puede escapar de sí.

La consecuencia es que la intencionalidad deje de ser en este planteamiento fenomenológico la llave de acceso a lo dado, al modo como, en cambio, sí lo es para los objetos que se destacan en el horizonte del mundo. Más bien hay que decir que de la intencionalidad solo sabemos en tanto que nos es dada de un modo no intencional. La donación resulta ser, por consiguiente, anterior a la intencionalidad, toda vez que, por contraposición a la intencionalidad, la donación en su sentido más estricto es autodonación, entendida como un mostrarse a sí misma. Veámoslo con otro ejemplo de autodonación

---

<sup>138</sup> El término fenómeno tomado en su raíz griega (*fainw*, de *fws*, luz) es lo que se esclarece o hace luminoso. De ningún modo designa algo meramente apariencial, contrapuesto a lo que sería realmente; este es un sentido adquirido posteriormente, por ejemplo en el lema de la ciencia ptolemaica “salvar los fenómenos” (*swzein ta fainomena*).

<sup>139</sup> “La vie n’est pas, elle advient et ne cesse d’advenir” (HENRY, M., *De la phénoménologie. I: Phénoménologie de la vie*, 67).

<sup>140</sup> “Un moi se différencie d’un autre parce qu’il est lui-même originellement, et il l’est dans son auto-affection et par elle. C’est cet être-soi dans l’affectivité et par elle qui meut toute vie en relation avec soi, qui fait qu’elle est la vie et en même temps l’oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son individualité radicale” (HENRY, M., *o.c.*, 51).

inmediata: tampoco el cuerpo es dado con donación intencional, en la medida en que sabemos ya que es nuestro con un saber originario, no objetivante; en efecto, el cuerpo me está presente en ausencia de toda distancia, no solo la que viene del horizonte externo de las cosas del mundo o bien del horizonte temporal extático, sino tampoco la que introduce la intencionalidad.

Lo que con ello pretende Henry es recuperar la interioridad del ipse, que según él ha estado ausente por lo general de la filosofía moderna, debido a la simetrización del sujeto con el objeto de conocimiento. La ipseidad puede caracterizarse como la afección de la vida por sí misma, a la que no se llega por indagación de las condiciones de posibilidad de los objetos, ni por la afirmación de sí misma, ni siquiera por una objetivación intencional.<sup>141</sup> La vida es el estar unido “con remaches” a sí mismo, frente a la exterioridad de lo en-sí, según el ejemplo del muro que tengo delante. En cambio, en Husserl la vida quedaba absorbida por el flujo de las intencionalidades longitudinales en forma de retenciones y protensiones, dejando así escapar el presente viviente en su ser originario (*die lebendige Gegenwart*, como lo denomina Klaus Held). En suma, el autoaparecerse del flujo no es a su vez un flujo que se dispone de modo intencional. O con otros términos: la interioridad de la vida no se encuentra inscrita en la serie formalizada del tiempo entendido como flujo incesante, sino que es ella misma la que reasume y concentra el tiempo al experimentar las alegrías y sufrimientos, como efectuación fenomenológica de la vida vivida.

Husserl resbaló sobre el momento hylético o impresional de la vivencia, al que formalizó, limitándose al momento intencional, sin indagar cómo se componen y articulan impresión e intención. De aquí que la función husserliana del sentimiento sea la de mostrar algo noemático a través de su intencionalidad. Pero, nos dice Henry, “el aparecer que consiste en la intencionalidad tiene necesidad de algo distinto de la exterioridad irreal que despliega, tiene necesidad de un contenido, de una materia, con la que se combina. Esta materia, este contenido no es una cosa cualquiera, no importa cuál. Lleva consigo un rasgo esencial: es lo no-intencional y a una con ello lo impresional, lo afectivo”<sup>142</sup>. Y en cuanto al papel decisivo que las impresiones juegan en las noesis informadas: “Así, la hylé no es un simple contenido

---

<sup>141</sup> “Dans une telle affection il n’y a aucun contenu mort, intentionnel, séparé, mais tout est vivant” (HENRY, M., *o.c.*, 35).

<sup>142</sup> “L’apparaître qui consiste dans l’intentionnalité a besoin d’un contenu, d’une matière, avec laquelle il se combine. Cette matière, ce contenu n’est pas n’importe quoi, n’est pas un divers quelconque. Il porte en lui un trait d’essence: il est le non-intentionnel et, du même coup, l’impressional, l’affectif” (HENRY, M., *Phénoménologie matérielle* (PUF: Paris) 1990, 25).

ciego para una prestación noética que lo informara a su antojo: son las materias impresionales las que dictan a las noesis, conforme al juego de su presentación, las modalidades de su propio cumplimiento”<sup>143</sup>.

Lo propio de la impresión es el darse, no la intencionalidad. Algo semejante a lo que ocurre con el tiempo: la intencionalidad no puede dar razón de él por su retornar de continuo, más bien es un estado de donación previo, no constituido por la conciencia. También de la impresión como primaria hay que decir que no es dada intencionalmente, sino que ella misma es donadora en el movimiento de autodarse..

No obstante, el entronque fenomenológico del tema de la donación – que M. Henry no cuestiona – solo puede tener lugar tras el descubrimiento del ego por Husserl como una trascendencia en la inmanencia a partir del primer volumen de *Ideas* (1913). En efecto, la donación lo es para alguien que no se agota en la fenomenalidad de sus vivencias, sino que él mismo es dado para sí mismo trascendiendo su propio aparecer a la conciencia y, en este sentido, no limitándose a estar con presencia ante la conciencia, al modo como lo están los objetos. Así lo pone de relieve en la misma línea Jocelyn Benoist:

“Si la conciencia es egoica en la medida en que es una “mirada”, su egoidad debe estar estrictamente referida a su estructura fundamental, que no es otra que la donación. Hay ego en la medida en que hay donación (y, por tanto, presencia a la conciencia)”.<sup>144</sup>

Por tanto, la presencia concierne a los objetos, pero no así al yo, por cuanto este pertenece estructuralmente al ser de la conciencia.

A este respecto, Kant – que es sin duda el representante más cualificado de la filosofía moderna – no llegó a apresar el yo que acompaña todas nuestras representaciones, porque la intuición en la que se habría de dar la entiende como afección empírica, enmarcada a su vez en el horizonte temporal – distendido en sus tres éxtasis – de la intuición pura. Como una tal intuición es ciega para Kant, ha de acudir a las categorías del entendimiento para convertirla

---

<sup>143</sup> “Ainsi la hylé n’est-elle pas un simple contenu aveugle pour une prestation noétique qui informerait à son gré: ce sont les matières impressionnelles, selon le jeu de leur présentation, qui dictent aux noèses les modalités de leur propre accomplissement” (o.c., (PUF: Paris) 1990, 27).

<sup>144</sup> BENOIST, J., “Egología y donación”, *Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995), 114-115.

en conocimiento objetivo; pero, entonces, lo que se nos entrega es solo la re-presentación del yo en general (el *ich denke überhaupt*), no el ipse irrepetible que cada yo es en su fenomenalidad viviente. Frente a Kant, ha de decirse que de ninguna manera el yo mismo, del que decimos “yo pienso”, se confunde con la representación del yo. El yo pensado no piensa ni puede pensar.

“La estructura del ser, tal como la comprende Kant, es incompatible con la estructura del ser de nuestro yo. Llamaremos esencia de la ipseidad a esta estructura del ser de nuestro yo”.<sup>145</sup>

\* \* \* \* \*

Una segunda línea de prosecución para transformar la fenomenalidad en donación es la emprendida brillantemente por Jean Luc Marion<sup>146</sup>, que, en el sentido opuesto a las que han sido examinadas en M. Henry y J. Benoist – las cuales subrayaban el *darse al ego* –, abre el fenómeno a lo apareciente, en tanto que *desde sí (de soi)* dona sus apariciones, en vez de retenerlas al modo husserliano como lo que lógico-predicativamente es en sí. De este modo, el “me” dativo ético del donar es sustituido por la ausencia pronominal que gramaticalmente acompaña a lo con-tingente, tomado en el sentido etimológico (procedente de *contingere*) de lo que (me) toca, alcanza, afecta o acaece, perdiéndose así la distancia – que venía expresada en el dativo donacional – del donar al donatario o beneficiario y, al fin, la propia figura de este; más bien, según Marion, el fenómeno que (me) sobreviene me impone la alineación determinada<sup>147</sup> en que he de recibirlo, sin que necesariamente se haga precisa una actitud de acogida para hacer posible la donación (tal es justo lo que ocurre cuando fenomenalmente se

---

<sup>145</sup> “La structure de l’être, tel que le comprend Kant, est incompatible avec la structure de l’être de notre moi. Cette structure de l’être du moi, nous l’appellerons l’essence de l’ipseité” (HENRY, M., *De la phénoménologie I: Phénoménologie de la vie* [PUF, Paris] 2003, 15).

<sup>146</sup> MARION, J-L, *Étant donné. Essai pour une phénoménologie de la donation* (PUF: Paris) 1997.

<sup>147</sup> La alineación significa que el don se muestra según una línea o eje al que la conciencia ha de acoplarse, y ello hace coincidentes el don y lo que se muestra o fenómeno. “En efecto, el don y el fenómeno advienen según un eje (quizá intencional) – es el sentido de su surgimiento, sentido a cuyo nivel hay que cumplir el sentido que los constituirá. Advienen, pues, respetando un eje, según el cual sus vivencias se despliegan; si la conciencia quiere recibir el fenómeno en otras tantas vivencias, debe tratar de alinearse sobre esta línea” (“Le don et le phénomène adviennent en effet selon un axe (intentionnel peut-être) – le sens de leur surgissement, sens au niveau duquel il faut accomplir la donation de sens qui les constituera. Ils adviennent donc en respectant un axe, suivant lequel leurs vecus se déploient; et c’est sur cette ligne que la conscience doit chercher à s’aligner, si elle veut recevoir le don et le phénomène en autant de vecus” (MARION, J.L., o.c., 166).

me da algo en el acaecer).<sup>148</sup> Ya se ve la amplitud de significado con que se toma el darse desde estos supuestos. La alineación del sujeto es designada otras veces como *anamorfosis* (literalmente, en griego, conformación-desde arriba o ascensión desde la primera forma todavía confusa de aparecer a la forma definitiva del fenómeno), y consiste en adjudicar al fenómeno una figura de aparición: por poner un ejemplo, digamos que como no bastan los pigmentos coloreados para captar la figura en que se alinea el cuadro de una manera determinada, hace falta un punto preciso desde fuera del cuadro que lo fije en su unidad de configuración.

La contingencia del don, tomada en este sentido fenomenológico, no se opone con oposición contradictoria a lo necesario, como sucede en el orden ontológico, sino que lo contingente fenomenológicamente es lo que inesperadamente nos comprende o hace presa temporalmente antes que nosotros lo comprendamos, en el sentido de hacerlo comprensible o de constituirlo en la conciencia. Desde aquí se advierte la convergencia señalada del fenómeno con la donación.

Lo que en definitiva emprende J.L. Marion es una relectura de la intuición fenomenológica en términos de pura donación, de tal modo que desaparezca el privilegio de la subjetividad y de sus actos sobre la manifestación que se entrega. Así, la intuición no es tomada, en la interpretación que propone, como el cumplimiento de una intención significativa, al modo husserliano, sino simplemente como donación; si la interpretáramos, en cambio, desde la vivencia intencional de la significación, acabaría siendo significación saturada, sobrepasada por el fenómeno. La donación es más primaria y de más alcance que la intuición, pues mientras en la intuición se da algo, no se puede decir que en la donación se intuya necesariamente algo, ya que caben en principio modos de donación que no se resuelvan en intuición. “Al contrario que la intuición, la donación no se reduce sino a ella misma y se ejerce, pues, absolutamente”.<sup>149</sup> Lo que se da, se da desde sí, se descubre a sí mismo, no está en dependencia de una significación intencional previa. De este modo, la

---

<sup>148</sup> En esta descripción se está confundiendo la donación con la datitud (Gegebenheit). Solo de la segunda se puede decir que no requiere en ningún caso una acogida, por su sentido pasivo. Pero la donación sí implica una recepción activa por parte del donatario; sin esta actividad en el donatario, que es acogida, la donación sería algo meramente sobrevenido en lo que no cooperaría el hombre (cf. a este respecto FALGUERAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, 15 (2013), 69-118). Análogamente, Marcel Hénaff encuentra que se produce un deslizamiento en Marion de la donación del fenómeno a la donación interpersonal (HÉNAFF, M., *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* [Seuil: Paris] 2012, 15).

<sup>149</sup> “Au contraire de l’intuition, la donation ne se réduit qu’à elle-même et s’exerce donc absolument”, (MARION, J-L., o.c., 28). También MARION, J-L., *Réduction et donation* (PUF: Paris) 1989.

reducción fenomenológica es reconducida a la donación, según el principio “tanto de reducción, tanto de donación”. El método husserliano de las reducciones, que en un principio toma la iniciativa, la pierde luego a favor de lo que se manifiesta.<sup>150</sup>

Según ello, lo que Husserl llamaba en *Ideas I* el principio de todos los principios, de acuerdo con el cual la intuición donadora originaria es fuente de derecho para todos nuestros conocimientos con tal que no sobrepasen los límites de lo dado, es reformulado en el sentido de que no se trata de un principio que desde fuera regule el dar o establezca sus condiciones previas, sino que más bien suprime todo género de condiciones reguladoras o limitativas antecedentes al dar. La limitación lo es en todo caso para la intuición, en tanto que no debe tomar préstamos de otras fuentes para que trasparen lo intuido, pero no para el darse en tanto que, por ser originario, no pone condiciones a lo dado. De igual manera, también la evidencia es reescrita como donación, cuando se repara en que su término – lo originalmente dado – no es una vivencia que se haga evidente, sino lo inevidente (valga este término en el sentido de que ello mismo no es sujeto del ver ni acto alguno de visión); el propio Husserl lo habría entrevisto al instalarse en la dualidad entre la aparición y lo que aparece en *La idea de la fenomenología* (1907), que posteriormente sustituyó por la correlación noesis-noema a partir de *Ideas I*. Pero Marion hace explícito para el fenómeno en general su bascular sobre la donación en términos más radicales que Husserl, haciéndosele innecesario el término subjetivo de la correlación husserliana, llámesele aparición o noesis, para que el fenómeno pueda ser un darse ello mismo. “Admitir la fenomenalidad propia del fenómeno – su derecho y su potencia para mostrarse a partir de él mismo – implica, de este modo, comprenderla a partir de la donación”.<sup>151</sup>

En Husserl la donación quedaba bloqueada en el objeto, así como en Heidegger el ente-a-la-mano habría desplazado paralelamente al don. Husserl, en efecto, no llega a pensar el ser según la donación. Pasa por alto que el ser se da, lo hay, no es objetivamente representado. En cuanto a Heidegger, en la fórmula “es gibt das Sein” (“cela donne l’être”) cubre el *eso* con el Ereignis – el acontecimiento impersonal que es apropiado –, en vez de sentar el primado de la donación sin el añadido de lo que acontece. Omite que el horizonte de la donación es la propia donación; el dar no abre un horizonte más allá de la donación.<sup>152</sup> No

---

<sup>150</sup> “Le commencement méthodologique n’établit ici que les conditions de sa propre disparition dans l’originale manifestation de ce qui se montre” (o.c., 15).

<sup>151</sup> “Admettre la phénoménalité propre du phénomène –son droit et sa puissance à se montrer à partir de lui-même– implique ainsi de la comprendre à partir de la donation” (o.c., 31).

<sup>152</sup> “Il s’agit désormais de définir la donation en elle-même et à partir d’elle seule” (o.c., 60).

hay un *lo que* detrás de la donación. Así, cuando decimos “da alegría”, “da miedo”, “el reloj da la hora”... lo dado denota un exceso sobre el estado de cosas objeto de la intención significativa, al que se debe. El dar no encuentra, por tanto, una razón suficiente más allá del mismo dar. Más aún: el dar es el performativo por excelencia – en un sentido no lingüístico – de sus efectos tan variados: dar el espaldarazo, dar cobertura, dar una orden, dar paz, dar gozo, dar vida, dar que pensar, dar muerte...<sup>153</sup>

A este respecto la descripción del fenómeno saturado se hace por abandono de las categorías objetivadoras kantianas: en relación a la *cantidad*, lo dado saturadamente no se puede medir por adición de partes que lo volvieran previsible; según la *cualidad*, le falta el grado de intuición, por lo que ciega u ofusca; por contraposición a la *relación*, es absoluto, y si se lo confronta con la *modalidad*, aparece como lo solo visto o intuitivo, sin que quepa mirarlo adecuándolo a las categorías kantianas de la posibilidad, la necesidad o la efectividad. Lo que en Henry era el autodarse efectual de la vida, aquí es el darse a las vivencias lo apareciente desde sí mismo, aquello que no puede por menos de sobrepasar a estas y a sus correlatos.

Solo si se reduce la fenomenalidad a un puro darse, cabe decir que trasparece como tal. Marion comenta el ejemplo de un cuadro, acaso de poco renombre, colgado entre otros enseres en la habitación: no es la constitución de un objeto existente (Husserl), ni tampoco el ente utilizable o Zuhandenes (Heidegger) lo que hace aparecer el cuadro y le otorga consistencia, como revela el marco que lo aísla<sup>154</sup> sustrayéndolo al intercambio con los otros objetos. De esta suerte, el darse del Sorolla que estamos viendo se hace efectivo tan solo desde la serenidad que transmite su contemplación directa. Reducir el fenómeno del cuadro a lo dado comporta suspender su sustrato óptico y acceder a la donación como acontecimiento de la aparición del cuadro. Como pliegue de lo dado, la donación es el modo primario de fenomenicidad, no reducible a algo previo que lo sustentara.

---

<sup>153</sup> Esto no implica que en esta transversalidad universal del dar no haya a veces equivocidad, como cuando lo aplicamos a la lógica estratégica de los trueques (“dar a cambio”) y a la lógica imperativa del deber (“dar cumplimiento a una norma”); en definitiva, a lo que en absoluto es un dar inderivable.

<sup>154</sup> En este sentido, cf. la descripción de Ortega y Gasset sobre el papel del marco: “Para aislar una cosa de otra se necesita una tercera que no sea ni como la una ni como la otra: un objeto neutro. El marco no es ya la pared, trozo meramente útil de mi contorno; pero aún no es la superficie encantada del cuadro. Frontera de ambas regiones, sirve para neutralizar una breve franja de muro y actúa de trampolín que lanza nuestra atención a la dimensión legendaria de la isla estética” (ORTEGA Y GASSET, J., “Meditación sobre el marco”, *El espectador* Obras II (Alianza Ed: Madrid) 1983, 311).

Con objeto de recobrar lo dado en su carácter originario, Marion opera una triple reducción respecto del donatario, el donante y el propio don, tratando así de sorprender la donación misma, por más que originariamente esté más allá de toda objetivación.

La reducción fenomenológica del donatario equivale a poner entre paréntesis la conciencia de sí como deudor en el beneficiario para que este simplemente se beneficie del don, no viéndolo como algo a saldar. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la solidaridad anónima, en la que el donatario no devuelve, ni siquiera es conocido por quien le da. Es un dar a fondo perdido. Un caso negativo, pero en el que el don queda igualmente reducido a donación, es el de la figura del ingrato, aquel que no es capaz de soportar que se le haya hecho una donación. Asimismo, más allá de toda intuición se da el tiempo o se otorga la vida o se dan las energías propias, cosas todas ellas que no son pueden ser devueltas. También se dispensan los servicios a la comunidad sin que haya un donatario definido, y este lo transmite a su vez a un “posible” donatario por venir, como acaece con el movimiento de la tradición (epidwysis). Son situaciones en las que se cumple la donación, pero con ignorancia de quien la recibe.

En cuanto a la epoch del donante, se advierte por ejemplo en la herencia, en tanto que dejada por quien ya ha fallecido. Tanto el donante anónimo antes contemplado como ahora el ya difunto dan sin un signo externo que actualmente los identifique y en nombre del cual se les pueda resarcir. Tampoco el donante se llega a enterar del efecto del dar en el destinatario, más bien se desentiende de él al dar. Con ello se muestra cómo el reconocimiento no pertenece necesariamente a la conciencia del don.<sup>155</sup> De este modo, la deuda se transmuta, de algo objetivamente medible y contante, en un estado en que queda el beneficiario, tal que no puede devolver el equivalente de lo que ha recibido. Lo cual se entiende mejor si se cuenta con la diferencia temporal irreversible entre el que da y aquel a quien se da: la donación aparece diferida respecto del donante y, por parte del donatario, siempre llega con retraso cuando este cobra conciencia de la misma. En otros términos: el cumplimiento del don no tiene lugar en la conciencia del donador, por lo que su eventual reconocimiento como donador por el beneficiado no significa que sea dado a este como si se tratara de un objeto (en cuyo caso se transformaría al donante en don cosificado).

---

<sup>155</sup> Como se dice en la máxima evangélica: “Que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha” (Mt. 6, 3).

Pero la puesta entre paréntesis también alcanza al don como objeto siempre que se trata de un don simbólico, como en el otorgamiento de un poder mediante alguna ceremonia o algún otro signo externo o bien en el dar una bendición, dar una fianza, dar la paz..., casos en los que no se hace mera cesión de algo objetivable, sino que son tales que lo que se está simbolizando en ellos es una conducta futura. El don no puede ahora objetivarse porque no es el cumplimiento de una expectativa que lo incoara. Semejantemente a como el valor del dinero reside paradójicamente en lo que se adquiere con él gastándolo<sup>156</sup>, también el don se mide por la entrega que se hace de él, siendo precisa la donación para su identificación como don. Y los requisitos que acreditan la donación no son el donante y el donatario, como presuntas causas eficiente y final, sino las vivencias de donabilidad o conciencia reducida del don en el donante y la aceptabilidad, constituyente del don en quien lo recibe; ambas están centradas en el don como tema de reconocimiento, eventualmente a contracorriente de las expectativas y previsiones en donante y donatario.

Ahora bien, la donación se extiende también a casos-límite, como el darse o sobrevenir la muerte (en tanto que posibilidad de las posibilidades que nos acompaña a lo largo de la vida mortal), el darse la nada (como ausencia de una posibilidad), el dar tiempo...; en fin, todo aquello que nos adviene o afecta lo hace en el modo primario de la donación. Diríamos que la donación no es, en consecuencia, en modo alguno el trasfondo oscuro del que se destacan unos y otros datos, sino más bien lo que lleva a comprenderlos como datos, es lo que los entrega en su datitud. Si prescindieramos de ella, no habría datos comprensibles en su ser dados.

“Si se pretendiera tener los datos por un puro *factum*, simple y bruto, uno se condenaría a volverlos ininteligibles: ningún modelo común los reuniría en un todo coherente, ningún resultado podría confirmar por deducción su compatibilidad. Y sobre todo no tendríamos ningún motivo para tener los datos por datos *de* un problema – no hechos cerrados sobre sí mismos, sino informaciones no desarrolladas todavía, pero intencionalmente orientadas ya hacia resultados”.<sup>157</sup>

<sup>156</sup> MATHIEU, V., *Filosofía del dinero* (Rialp: Madrid) 1990.

<sup>157</sup> “... si l’on prétendait tenir ces données pour un *factum* pur, simple et brut, on se condamnerait à les rendre inintelligibles: aucun modèle commun ne les rassemblerait dans un tout cohérent, aucun résultat ne pourrait par déduction confirmer leur compatibilité. Et surtout, nous n’aurions même aucun motif de tenir

Solo si partimos del primado de la donación se evita que el don quede atrapado en la lógica de los intercambios, en la que inicialmente lo insertó Mauss, según la tríada dar-recibir-restituir. Lo cual traía consigo la reificación del don, así como ponerlo en dependencia de sus causas predicamentales, a saber, el donante como causa eficiente y el donatario como causa final, consideradas como independientes entre sí; pero el acontecimiento que se da se entiende y despliega desde sí, sin reducción a las causas, que más bien lo reconstruyen retrospectivamente. Derivadamente, en el orden ético estaríamos reduciendo la donación a una obligación de justicia, en que las partes se hacen frente como ajenas y entablan relaciones contractuales mediadas por la cosa idéntica que ha de ser salvada en los trueques (la relación de igualdad *res ad res* es clásicamente la figura de la justicia conmutativa). Para evitar tal asimilación a la justicia en los intercambios – reconocida por el propio Mauss en el subtítulo del *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* – se hace preciso desplegar lo dado hasta descubrir en ello el pliegue de la donación gratuita, vale decir, de lo que no se da ni puede darse en presencia mental.

“El pliegue de lo dado con la donación no puede leerse a partir del don, porque este no lleva visiblemente la marca de la donación, la deja escapar enteramente y desaparecer como el agua en la arena”.<sup>158</sup>

Ni que decir tiene que aquí la palabra don está tomada como cosa, desfigurada en su ser dado al objetivarla en la presencia mental; por el contrario, lo dado es inseparable del acto de donarlo, no es un ser que previamente nos hagamos presente o que posteriormente nos lo representemos como siendo ya, al margen de su haber sido dado. Son casos en los que se inmiscuye falazmente en el don la lógica de la devolución o restitución, tomada de los trueques económicos<sup>159</sup>. Retengamos estas consideraciones de cara a afrontar las aporías del don aducidas por Derrida y que vamos a examinar y valorar en el epígrafe siguiente.<sup>160</sup>

---

ces données pour les données d'un problème –non des faits clos sur eux-mêmes, mais des informations non encore développées, pourtant déjà intentionnellement orientées vers des résultats” (o.c., 93-94).

<sup>158</sup> “Le pli du donné avec la donation ne peut se lire à partir du don, parce que celui-ci ne porte visiblement pas la marque de la donation, la laisse entièrement s'échapper et disparaître comme l'eau sur le sable” (o.c., 115),

<sup>159</sup> “Il aurait dû sembler évidente que le don – plus exactement la donation – disparût dès que la réciprocité le transforme en un échange” (o.c., 110).

<sup>160</sup> Derrida y Marion han contrastado sus posiciones en el coloquio recogido en “Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)”, *Anuario*

#### 1.4. ¿Aporías en la donación?

Para J. Derrida, en efecto, la descripción fenomenológica del don es aporética o, mejor dicho, es la aporía misma, consistente en hacer conciliable lo que es inconciliable: el desinterés del don y el intercambio beneficioso para las dos partes. Lo estudiaremos a continuación desglosado en los dos apartados relativamente independientes que integran la aporía.

1) Todo don comporta un donante y un donatario (o beneficiario), así como la consiguiente conciencia en cada cual, en el uno como acreedor y en el otro como deudor. Si, procediendo en consecuencia, se devuelve el don para saldar la deuda, lo que se hace es anularlo como don, al inscribirlo en el anillo circular de la prestación y contraprestación, propias de los contratos, en que cada parte busca su interés. La primera apariencia de la aporía reside, pues, en que para que haya don no habría de ser reconocido como don<sup>161</sup>, frente a lo que ocurre en el deber, el cual sí se contrae para con alguien. Se la puede llamar la aporía del sujeto, sea el que hace o el que recibe la donación, vistos ahora como acreedor y deudor respectivamente. Desde el punto de vista del donante Pedro Salinas refleja la aporía en estos versos: “Cómo quisiera ser eso que yo te doy y no quien te lo da”<sup>162</sup>: solo así podría trasparecer con propiedad la donación.

Para que haya don hay que suprimir la conciencia de sí en el donante, que haga imposible el engreimiento como conciencia del propio valer en el dar o entregar el don; pero también hacer desaparecer la conciencia de sí en el beneficiario, de modo que realmente se beneficie de él y no lo considere como algo a saldar, y, por último, procede eliminar también la presencia del don, con lo que se evita que se lo sustantive y haga objeto de intercambio. Pero ¿se trata realmente de una aporía insalvable?

---

*colombiano de fenomenología*, Vol. III, Medellín (Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquía) 2009, 243-274.

<sup>161</sup> DERRIDA, J., *Donner le temps I. La fausse monnaie* (Galilée: Mayenne) 1991, 26 (hay traducción castellana: *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa* (Paidós: Barcelona) 1995. Cf. los comentarios a esta aporía de GONZÁLEZ, A.L., *Persona, libertad, don. Lección Inaugural del Curso Académico 2013-2014*, Universidad de Navarra.

<sup>162</sup> SALINAS, P., *La voz a ti debida*, 959-961.

La respuesta a la aporía viene del propio Marion, asumiendo los propios términos aporéticos en que la plantea Derrida. Vuelve el argumento, arguyendo que en vez de que la fenomenicidad del don o su ser consciente como don lo haga imposible – según la argumentación del segundo –, es precisamente lo que lo revela como don, al sustraerlo tanto a la interpretación causalista, que refiere el don a sus causas sustantivadas e independientes, como a la interpretación económica, que fija el don como presencia, insertándolo en los sistemas de cambio, los cuales como tales prescinden de la donación. Si las condiciones fenoménicas de posibilidad del don se convierten en sus condiciones de imposibilidad, es porque hay un problema de falta de identificación y lo que estamos llamando don, en rigor no es tal. El don queda adulterado por la presencia, toda vez que desde ella no se puede regresar a la donación. La presencia es integración mental y de ahí deriva la supresión de lo que el don tiene de acontecimiento para hacerlo pasar por algo constante e intercambiable<sup>163</sup>. Todo el esfuerzo de Marion va encaminado a liberar el don de la presencia y así llegar a encontrar en él el pliegue de la donación, que se despliega en don.

Por ello, si en cumplimiento de la reducción fenomenológica ponemos entre paréntesis al donante, al donatario y aun a veces al propio don, lo que encontramos como residuo es la donación ella misma, como término resultante de la reducción. “Reducir el don a la donación y la donación a ella misma significa, pues, pensar el don como don, abstracción hecha de toda trascendencia, cualquiera que sea”.<sup>164</sup> No quiere decir que aquellos tres soportes trascendentes falten o no tengan que intervenir, sino que simplemente son suspendidos o dejados fuera de consideración como efecto de la reducción fenomenológica.

La puesta entre paréntesis del donador reduce el don a la inmanencia del donatario, que no puede devolver a aquel lo que le deuda, quedando suspendida la economía del don. Así acontece en la herencia, en que el donador ya ha muerto, o en la donación anónima, en que el donador da sin identificarse, sin que se deje de cumplir una auténtica donación, manifiesta en la vivencia inmanente de la aceptabilidad del don por el donatario. A su vez, la puesta entre paréntesis del donatario trae consigo que el don no pueda retornar a su origen por no haber quien pueda cumplir el retorno: así, en la solidaridad anónima, en que queda la ignorancia sobre el destinatario en concreto de la donación, o en la figura del ingrato, que no

---

<sup>163</sup> Sin embargo, esta inmovilización del don no se confunde con al que eventualmente posee de suyo la mercancías, sino que es inmovilización solo a los efectos del cambio y debida, por tanto, a los actos evaluadores de quienes la intercambian.

<sup>164</sup> “Réduire le don à la donation et la donation à elle-même signifie alors: penser le don comme don, abstraction faite de toute transcendance, quelle qu’elle soit” (MARION, J.L., *o.c.*, p. 122).

soporta ni reconoce la donación; también en estos casos el don se reduce a la inmanencia de la donación en quien lo da bajo la forma de la vivencia de la donabilidad.

Pero es sobre todo el don lo que tras la operación de la reducción deja de ser una cosa susceptible de traspaso; más bien el objeto material que se entrega simboliza el don, trátase de las insignias con las que se transmite el poder, sea el cheque con cuya entrega se simboliza la confianza en quien lo recibe. Semejantemente a como el valor del dinero reside paradójicamente en su desprenderse de él al gastarlo, también el don se mide por la cesión que de él se hace, siendo la donación el requisito preciso para su identificación como don. El don se da desde sí mismo bajo el aspecto de las vivencias de donabilidad y aceptabilidad, ambas centradas en don como objeto de reconocimiento, eventualmente a contracorriente de las previsiones y expectativas en donante y donatario.

Así pues, todo el acierto de Derrida se habría cifrado en mostrar que el don no se inscribe en la cadena causal, de modo que interviniera como causa formal de su restitución a través de los agentes que tienen a su cargo ponerlo en circulación. Pero ello no impide que se cumpla como don en la conciencia de quien recibe la donación, sin que por eso se esté dando objetivamente el donante (ya que si se diera fenomenológicamente, estaríamos confundiendo al donante con el don). Hay, por tanto, un décalage o diferencia<sup>165</sup> insalvable entre el donante y la donación, pero también la hay entre la donación y quien la recibe, ya que la donación precede a la conciencia que de ella tiene el beneficiario. Por ello, la conciencia de sí en este es inseparable de su estar en deuda, y no es de ningún modo conciencia de un don que se pudiera objetivar como externo a quien lo ha recibido (en tal caso retornaría la asimilación económica objetivista, que antes ha sido descartada). Pero con esto nos sale al paso la segunda muestra de la aporía, que ciertamente la agudiza al introducir el tiempo en la donación.

2) Se la puede formular en los siguientes términos, ligándola a la disolución de la primera: desobjetivar la deuda quiere decir, en el donatario, insertarla en el tiempo irreversible de su conciencia – que como tal no admite retorno – y, en el donante, no llevar cuenta del uso del tiempo que hará el donatario al tomar conciencia de su estar en deuda. Como quien dice, el dar sería a fondo perdido. Así pues, al llevar hasta el final la aporía de la conciencia fenomenológica del don, planteada por Derrida, se la disuelve en su primera apariencia, al mostrarse que con la reducción de los portadores y del don mismo es como se sorprende a

---

<sup>165</sup> El término diferencia se toma aquí como derivado de diferir: la donación se recibe diferida respecto de sí misma.

este en su autenticidad como don. Pero justo entonces reaparece la aporía del don adoptando ahora la forma del tiempo inesquivable que va ligado a la donación, de tal modo que para Derrida la aporía del don en su forma última iría ligada a que dar es dar tiempo, no dar cosas intercambiables.

En efecto, según Derrida la aporía del tiempo se debe a que la conciencia del don equivale a su guarda en la memoria o bien a su anticipación previsor, con la consecuencia de que tanto una como otra lo destruyen como don al fenomenalizarlo. Por cuanto la fenomenalidad del don lleva tiempo, deja de presentarse como donación pura para acogerse a las acciones de recibirlo, aceptarlo, aguardarlo, disponer de él por adelantado..., las cuales al temporalizarlo lo retendrían y con ello lo tornarían imposible en tanto que don. Con su inscripción en el tiempo no aparece, pues, propiamente una nueva aporía, sino que se reafirmaría la aporía que es el don: lo que se da no es una cosa identificable, sino que se da el tiempo, pero ello trae consigo que el don haya de ser olvidado al ser dado para que no lo rentabilice la memoria ni se originen expectativas respecto de él.

“La temporalización del tiempo (memoria, presente, anticipación, retención, protensión, inminencia del futuro, éxtasis, etc) acarrea siempre el proceso de destrucción del don: en la guarda, la restitución, la reproducción, la previsión o la aprehensión anticipadora, que toma o comprende de antemano”.<sup>166</sup>

Para ser auténtico, el don habría de sustraerse al tiempo e ir acompañado inmediatamente del olvido, sin desaparecer por ello como don, pero sin dejar huella de sí mismo ni de su olvido, tal que no se detectara el segundo en síntomas posteriores y derivados. El olvido y el don habrían de ser algo uno<sup>167</sup>, evitando así la falsificación ocasionada por el distanciamiento temporal entre uno y otro.

No le falta razón a Derrida al mantener que el don no es lo que da cumplimiento a una espera que lo anticipara, ni recibe del tiempo un beneficio añadido, como en los rendimientos económicos, sino que el recibirlo es algo uno con el dar. Como muestra Ignacio

---

<sup>166</sup> “La temporalisation du temps (mémoire, présent, anticipation, rétention, protention, imminence du futur, extases, etc) engage toujours le processus d’une destruction du don: dans la garde, la restitution, la reproduction, la prévision ou l’appréhension anticipatrice, qui prend ou comprend d’avance” (DERRIDA, o.c., 27).

<sup>167</sup> DERRIDA, J., o.c., 38.

Falgueras, ocurre que “en los dones superiores la donación solo es tal cuando la gratuidad en la donación por el donante es aceptada también donalmente por el receptor”.<sup>168</sup> El don no preexiste a la donación, sino que se hace al dar y ser acogido simultáneamente, sin retraso ni anticipación. Sin embargo, la cuestión que nos ocupa es cómo evitar la falsificación del don – que no lleva tiempo – por el tiempo existencial de su receptor, al modo como el tiempo llega a afectar al beneficio o a la falta de beneficio en los intercambios.

La ausencia de respuesta de Derrida reside, como hemos visto, en la reducción de la memoria al papel de contabilizadora o administradora, y ello a costa de omitir su función de custodia y guardiana del tiempo, que es la que propiamente se hace patente a propósito de los dones ceremoniales, para lo cual le prestan ayuda ciertos símbolos mediadores, como pueden ser los brazaletes e insignias. Una memoria entendida al modo derridiano aísla a las partes entre sí y acaba destruyendo el don. Pero el don, sobre todo en sus formas más elementales e institucionalizadas, es prenda de algo compartido e instituye una alianza que aúna a las partes, a diferencia de lo instituido convencionalmente en los contratos, en que las partes se hacen frente como independientes.

Lo que se sigue de estas omisiones en el planteamiento de Derrida es, como ya sabemos, la exclusión radical de los sujetos y de los objetos para que haya don.

“Allí donde hay sujeto y objeto, el don estaría excluido. Un sujeto no dará nunca un objeto a otro sujeto. Pero sujeto y objeto son efectos detenidos del don: detenciones del don”.<sup>169</sup>

De aquí viene la equiparación del don al juego, en tanto que el juego se juega a sí mismo, tiene su propia dinámica, olvidándose a sí mismo de que es juego o pasatiempo, y hasta tomándolo en serio en el empeño por ganarlo. De este modo, la condición de posibilidad del don equivaldría a su imposibilidad, ya que en el juego se ha perdido la conciencia de todo don. En conclusión, el don no lo hay, porque no está en presencia, a diferencia de las cosas que se intercambian, y porque el tiempo en que al fin se sume no es asible. Hasta aquí la segunda parte de la aporía formulada por Derrida.

---

<sup>168</sup> FALGUERAS, I., “Causar, producir, dar”, *Crisis y renovación de la Metafísica* (Publicaciones Universidad de Málaga) 1997, 64-65.

<sup>169</sup> “Là où il y a sujet et objet, le don serait exclu. Un sujet ne donnera jamais un objet à un autre sujet. Mais le sujet et l’objet sont des effets arrêtés du don: des arrêts du don” (DERRIDA, J., *o.c.*, 39).

No obstante, cabe una respuesta propia a la cuestión de la relación entre el don y el tiempo de sus sujetos, y esta vez coherente con la conciencia de deuda que acompaña a quien recibe el don y a la vez sin anularlo en sus efectos temporales, que lo adulterarían. Esta respuesta estriba en que el don no queda atrapado en la temporalidad de los intercambios, justamente porque obedece a una lógica interna, al reconocerse a su vez en deuda el donador potencial. Quien da no lo hace arbitraria o inmotivadamente – como pueda ocurrir al jugar –, sino respondiendo a la deuda originaria contraída con el autor de los innumerables dones de que se sabe receptor, empezando por el despertar a la vida. Es en los términos en que lo presenta Marion en réplica a Derrida.

“El don comienza y de hecho se acaba en cuanto el donante considera que debe algo – un don sin cosa – a alguien, por tanto cuando se reconoce en situación no solamente de donatario, sino también desde luego de deudor. El don surge cuando el donante potencial sospecha que otro don (recibido, pero aún no percibido) lo ha precedido, al cual debe algo, al cual debe volverse, responder”.<sup>170</sup>

Páginas atrás, al aludir a la relación entre obligación y donación, encontrábamos en Ricoeur el imperativo ético del dar *porque* te ha sido dado, en términos de correspondencia y por la fuerza del *porque*.<sup>171</sup> Pero ahora lo que importa advertir es que este imperativo no está temporalmente distanciado del donante que con su dar responde a otro donante anterior, si es que aquel se sabe en deuda desde el inicio de su ser. En el don el donante da de sí, ya sea la palabra, las energías, su tiempo... Y para ello no necesita – ni puede – anteceder en el tiempo a lo que le es dado. Más bien lo que está diferido en el tiempo es el reconocimiento del don en el donatario respecto de la donación en que se basa el reconocimiento, pero no el dar en tanto que es darse.

Tampoco se trata con el don de hacer temporalmente presente lo que no es temporal. El don no es predicado gramatical que haya de articularse temporalmente en presencia, al

---

<sup>170</sup> “Le don commence et, en fait, s’achève, dès que le donateur envisage de devoir quelque chose –un don sans chose– à quelqu’un, donc lorsqu’il se reconnaît en situation non seulement de donataire, mais aussi d’abord de débiteur. Le don surgit quand le donateur potentiel soupçonne qu’un autre don (reçu, mais non encore perçu) l’a précédé, auquel il doit quelque chose, auquel il se doit de rendre, de répondre” (MARION, J.L., *o.c.*, 154-155).

<sup>171</sup> Véase Parte 1ª, Cap. 3, 3c.

modo como ocurre en la sustantivación de los abstractos verbales (por ejemplo, el correr y la carrera, el edificar y la edificación...), sino que el don sencillamente lo hay o se da (*es gibt*, se dice en alemán uniendo las dos expresiones). Ciertamente, no es el único caso, el del don, que no es reunido en presencia: basta advertir que tampoco se puede decir del ser y del tiempo que se hagan presentes, pues ni el ser se confunde con los entes, que son los que se hacen presentes, ni la temporalidad – que se puede contar o medir al presentarse – recae sobre el tiempo. En este segundo caso, el tiempo es más bien una a modo de cuarta dimensión, que reúne sin articulación presencial las otras tres dimensiones espaciales. Así lo ha expuesto en el plano físico A. Einstein con su Teoría de la Relatividad. Las expresiones “hay tiempo”, “tenemos tiempo”... no aluden a ninguna presencia temporal, como tampoco “hay don” en mí se refiere a algo que se pueda objetivar haciéndolo presente.

Por otra parte, importa dejar claro que la conciencia de deuda en el que lo recibe no falsifica o impide el don. En las anteriores consideraciones está implicado que la conciencia de deuda no es una secuela del don debida a su fenomenalidad temporal, como supone su presentación aporética por Derrida, sino que dicha conciencia equivale más bien al reconocimiento del don en mí debido a la donación, en tanto que el donatario queda implicado en la donación al haber de aceptarlo. Si, en cambio, entendiéramos la conciencia de deuda como una exigencia de devolución, estaríamos una vez más cosificando el don y obviando sus aspectos más diferenciales. Es por lo que el sentirse deudor se prolonga inmediatamente en agradecimiento, y en cualquier caso el agradecimiento ha de preceder a una posible devolución en correspondencia con lo donado, aunque la devolución siempre será simbólica. Por el contrario, una devolución demasiado rápida no puede por menos de ser contraria a la aceptación agradecida del don en la donación.<sup>172</sup>

### 1.5. El don ético sin reciprocidad (Levinas)

---

<sup>172</sup> Cf. FERRER, U., “La naturaleza de la virtud moral según Guardini”, *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. J. Cruz Cruz*, González, A.L., Zorroza, I. (eds.), (Eunsa: Pamplona) 2011, 289-302. Guardini previene contra las formas solo aparienciales de agradecimiento, al establecer las condiciones del auténtico agradecimiento, cf. GUARDINI, R., *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens* (Matthias Grünewald/Ferdinand Schönningh: Mainz/Paderborn) 1987, 129-137. Sobre la gratitud como modo de donación encubierta tras el don cfr. el penetrante estudio fenomenológico de SCHWARZ, B., *Del agradecimiento* (Encuentro: Madrid) 2004.

Aunque son escasas las alusiones al don en Levinas, se insertan en todo caso en un planteamiento inmediatamente ético. El don se presenta en el marco de la relación intersubjetiva, en tanto que dirigido a alguien Otro; por su parte, el Otro viene dado asimétricamente para la libertad que es interpelada por él y que se hace cargo de su ipseidad. Para Levinas el don es sin contraprestación porque el Otro no se contrapone al yo en el seno de lo mismo, tal que lo mismo pudiera retornar a quien hace la donación o repartir desde su monto las prestaciones, sino que más bien el don se atestigua en la hospitalidad que se tiene con el Otro, sin contrapartida. La hospitalidad es, por tanto, la acogida donal a la llamada del Otro. La relación ética se caracteriza, así, por la responsabilidad ante el que es Otro, y es tal que no la puedo delegar. Es una responsabilidad irreversible, que explica la disimetría en la relación de índole ética con el otro. A su vez, el ser otro se manifiesta en el rostro.

La ambigüedad de la donación que advertíamos en Marion – como extensiva a lo que se da y al darlo<sup>173</sup> y que él afrontaba en función del pliegue semántico entre ambos significados que el análisis despliega – desaparece en Levinas, al concentrarse la donación en el rostro ajeno, que apunta al infinito, toda vez que no confina con algún intermediario entre donante y donatario que pusiera límites a la donación. El rostro es *eteros*, *alter*, “otro que” y significa ya por sí mismo, sin tener que referirlo a un género lógico más alto. El Otro permanece siempre trascendente en la relación, por lo que esta no se cierra sobre sí, no es totalizante. A diferencia de las relaciones predicamentales – que se dicen por relación a una categoría lógica, como son la cantidad o la cualidad... – la relación al otro es una “relación sin relación o sin fundamento”, ya que está carente de una medida común que homogeneizara a las partes y las convirtiera en meros términos de la relación.

Justamente la donación de los objetos en el mundo es el primer paso para advertir que hay algún Otro detrás, en tanto que es una donación que interrumpe el ciclo de las necesidades inmanentes y rompe asimismo el circuito del dar y tomar. Las cosas me son dadas en tanto que me ponen en deuda con alguien Otro, que a su vez no puede ser dado a modo de objeto, sino que desde la Trascendencia se me hace el encontradizo y me pide ayuda. Veámoslo con el ejemplo más elemental de los significados lingüísticos: “Comprender una significación no es ir de un término de la relación al otro, percibir relaciones en el seno de lo

---

<sup>173</sup> En cambio, apenas se acusa esta ambigüedad en alemán, donde para la donación en el sentido del dar no se emplea *Gegebenheit*, sino *Schenkung*.

dado. Recibir lo dado es ya recibirlo como enseñado, como expresión de Otro”.<sup>174</sup> La donación está, pues, en función de la alteridad de un alguien. El Otro es ciertamente para un yo, pero no como análogo suyo o alter ego (otro como yo, al modo fenomenológico), sino más bien ligándole con el gravamen de la responsabilidad.

De aquí se desprende que el don que tiene en cuenta Levinas es un don que cuesta, y en tanto que tal se recibe como la adquisición ética que me encarga el Otro. El hincapié es puesto no tanto en la gratuidad de la donación cuanto en la tarea que se asocia al don. Por ello, mientras para Husserl el sentido noemático era constituido en la conciencia del yo, para Levinas el sentido proviene de la necesidad de orientación por relación al Otro, dirigiéndose así a un término no dado de antemano, sino asociado a un movimiento precedente de búsqueda.

Con esto, el autor francés lleva a su expresión más extrema la pérdida de la reciprocidad, tal como se hacía presente en la inmemorial Regla de Oro. El modelo de reciprocidad que tiene presente Levinas entre las formas de donación – para desecharlo – es meramente el del intercambio simétrico mercantil. Pero, de este modo, pierde de vista el don que hace de mediador entre las partes, como en el dar-aceptar una prenda, en el sellar un acuerdo, concertar una alianza..., casos que van más allá del unilateral “heme aquí, invocado por el Otro” y que son hechos posibles por la materialidad simbólica del don. Por la misma razón por la que está ausente todo género de simetría entre las partes, falta también el tercero simbólico que hace del dar una tríada. Llegamos así a advertir que tanto el yo moderno constituyente de objetos como el Otro irreversible, sin posibilidad de retorno hacia su donante, hacen inviable – aunque sea por motivos opuestos – la reciprocidad.

A mi juicio, la reciprocidad no anula el don, salvo que se la reduzca a su forma más escuálida e inexpresiva, la de la simetría alternativa y el vaivén, encuadrable en una lógica sistémica en que se pierde la manifestación como tales de las partes en el don que hacen. Pero sucede que en las civilizaciones primitivas el gesto del don no equivale a la prestación objetivada e interesada, al “doy a cambio de..”, sino que forma parte del ceremonial presidido por la generosidad de ida y vuelta. En cuanto a la figura del donatario, va ligada a la ayuda creativa que recibe y a la que responde a su vez con el contra-don; la

---

<sup>174</sup> “Comprendre une signification, ce n’est pas aller d’un terme de la relation à un autre, apercevoir au sein du donné des relations. Recevoir le donné, c’est déjà le recevoir como

“deuda” de que el beneficiario se hace cargo en el don ritual no significa propiamente dependencia, sino que es, por así decir, una deuda de réplica en la que no desaparece lo festivo del don ceremonial.

A este respecto vamos a hacer una vez más referencia a Ricoeur, por cuanto se propone salvar la reciprocidad de la Regla de Oro del olvido histórico en que ha estado por lo general: para lo cual diferencia entre la reciprocidad de los intercambios, sean mercantiles o donales, y la mutualidad, siendo esta segunda la única que se aplica sin restricciones a la donación.<sup>175</sup> Entiende por recíproco el *eteros autos*, *alter u otro sí mismo*; comportamiento mutuo, en cambio, es el *pros allelous* (en latín *alios*) de los unos para con los otros. Así, lo recíproco resulta del hacerse frente, por ejemplo dos equipos en el juego, mientras que lo mutuo es lo propio del solidario vivir juntos, en coordinación interna (de alguna forma lo refleja el lenguaje al referirse, por ejemplo, a una mutua de seguros). La reciprocidad, por su parte, se puede encontrar tanto en el mercado, en que solo hay trueque y beneficio mutuo, como en aquel intercambio de dones en que el contra-don es entendido como réplica al don de partida.

“En el mercado no hay obligación de retorno porque no hay exigencia; el pago pone fin a las obligaciones mutuas de los actores en el intercambio. Así, el mercado remite, por contraste, a la originalidad de los vínculos mutuos propios del intercambio de dones dentro de toda el área de la reciprocidad; gracias al contraste con el mercado, se pone el énfasis en la generosidad del primer donante, más que en la exigencia de retorno del don”.<sup>176</sup>

Así pues, situándonos al nivel de la reciprocidad, presente ya en el mercado, cabe hallar el don en la iniciativa generosa, que antecede al dinamismo interno al intercambio; como eco suyo, el retorno del contra-don o correspondencia en la otra parte no es en rigor una

---

enseigné, comme expression d'Autrui” (LEVINAS, E., *Totalité e infini* (Martinus Nijhoff: La Haya) 1984, 54).

<sup>175</sup> “Por convención de lenguaje reservo el término de mutualidad para los intercambios *entre* individuos, y el de ‘reciprocidad’ para las relaciones sistemáticas cuyos vínculos de mutualidad no constituirían más que una de las ‘figuras elementales’ de la reciprocidad” (RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento* (Trotta: Madrid) 2005, 240).

<sup>176</sup> RICOEUR, P., *o.c.*, 238-9.

devolución, sino una nueva acción presidida por una iniciativa dadivosa análoga a la del primer don. Y si de la reciprocidad pasamos al terreno de la mutualidad, el don es situado en el reconocimiento, que se difunde sucesivamente del uno hacia los demás y que es propio de la solidaridad, frente a la alternancia simétrica del don en la reciprocidad. Pero lo que alienta tras el don – tanto si es una forma de reciprocidad estricta como si se trata de un ámbito de solidaridad mutua menos definido – es el reconocimiento mutuo, que en el mercado queda neutralizado por el intercambio de las mercancías: ciertamente, el “dar” para que otro me “dé”, que define sistemáticamente al mercado, desdibuja, sin llegar por ello a anularlo del todo, lo que es esencial al don, a saber, la apertura del ámbito de la mutualidad.

## CAP. II. CONCILIACION DEL DAR CON LAS OBLIGACIONES DE JUSTICIA

Entre los autores contemporáneos ciertamente Ricoeur ha llevado a cabo una detenida indagación acerca de las mediaciones entre la gratuidad del dar y el carácter imperativo de los deberes. Estos – en particular, cuando se los entiende como exigencias de justicia – se presentan, primero, como término de un proceso de deliberación hasta determinar lo debido *in actu* o lo correcto, más allá de los deberes evidentes generales o *prima facie* (según la distinción de D. Ross), y, posteriormente, como dictámenes o preceptos particulares a poner en práctica. Lo cual se patentiza en los dos símbolos impersonales con los cuales se representa la justicia, a saber, como la dama con los ojos vendados y como la espada de Damocles que se cierne implacable. Ambos son rasgos que parecen contradecir de entrada la donación, en el doble sentido correlativo de ser expresión de la persona, frente a todo proceso anónimo o ciego para lo personal, y en cuanto que es una mirada contemplativa o atenta a los detalles, en oposición a la ejecución inapelable de una sentencia. La contraposición no puede ser más drástica. Así lo refleja el dicho común: *les affaires sont les affaires et les amis sont les amis*.

Pero, por otro lado, entre lo excelso y a veces sobrehumano del puro don, el don oblativo, y lo trivial del proceso calculado se impone alguna mediación, que se oriente por la praxis única en la que lo uno y lo otro tienden a desembocar, ya que si, de una parte, no hay un dar sin su materialización en algún don externo, tampoco hay lo justo sin alguien irrepetible – y como tal no debido en términos de justicia – al que concierne su puesta en práctica. De este modo, la antinomia inicial se rebaja a la tensión inseparable en el seno de la actuación moral singular entre el ideal máximo que es la gratuidad y la forma de reciprocidad que va aneja a la justicia. Como comenta Ricoeur:

“¿Qué distribución de tareas, de roles, de ventajas y cargas, podría ser instituida, en el espíritu de la justicia distributiva, si la

máxima de prestar sin esperar nada a cambio fuera erigida en ley universal? Si lo supramoral no debe encaminarse a lo no-moral, o incluso hasta lo inmoral – por ejemplo, a la cobardía –, es necesario pasar por el principio de moralidad, resumido por la Regla de Oro y formalizado por la regla de justicia. Pero lo recíproco no es menos verdadero: en esta relación de tensión viviente entre la lógica de la superabundancia y la lógica de la equivalencia, esta última recibe de su confrontación con la primera la capacidad de elevarse por encima de las interpretaciones perversas”.<sup>177</sup>

Para abordar esta dualidad a lo largo del capítulo, en un primer apartado se describirán aquellos aspectos de la donación que la contraponen en el mayor grado a lo que es debido en justicia (ausencia de igualdad en la correspondencia, sobreabundancia, espontaneidad...), prolongando las averiguaciones del capítulo anterior. Seguidamente, tomaremos lo justo por guía de los deberes conforme a la Regla de Oro, atestiguada ya 600 años antes de Cristo por Zoroastro en Persia, en el taoísmo un siglo después, en el Talmud de Babilonia o en el budismo y que viene a decir “No hagas al prójimo lo que no quieras para ti: es toda la ley”; es una ley que tiene en el Evangelio su expresión más alta y positiva: “Tratad a los demás como queréis que ellos os traten” (Luc, 6, 27). Y se concluirá el capítulo con la síntesis entre el don y la justicia, como integrantes de la vía completa de acceso a lo ético, sin pasar por alto ni aminorar las características aparentemente antinómicas de cada término.

## 2.1. Lo distintivo del dar

En su sentido más genérico ciertamente el don inunda al hombre desde el comienzo de su existir. Puede decirse incluso que un día y hasta un instante más de existencia son ya un don. En este alcance amplísimo es don todo aquello que no se debe al propio esfuerzo, sino que es encontrado por la persona desde su apertura interior. La conciencia del don se acusa en que irrumpe en la vida humana sin ser calculado ni siquiera perfilado de antemano (por más

---

<sup>177</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* (Trotta: Madrid) 2011, 51.

que se lo pueda vislumbrar antes de presentarse, pero siempre con alguna vaguedad e imprecisión); en este sentido, es equivalente al acontecimiento, por cuanto ambos introducen un antes y un después. Cuando se lo menciona en términos de lo que es dado o como simple dato, no se está implicando todavía su estimación positiva como don, ni siquiera su acogida, pero en todo caso sí se lo recibe como lo potencialmente sorprendente, tal que no deriva de un cálculo como algo previsible (pues si tal fuera el caso, sería resultado de algunos datos previos y entonces serían estos los que constituirían lo imprevisible).

Por ello, el don no supone en el donatario mera receptividad, en el sentido de una pasividad total. Antes bien, para acogerlo se precisa una actitud de escucha y disponibilidad, pues, en el extremo opuesto, puedo tenerlo delante como objeto y no reconocerlo o afirmarlo en tanto que don. Pero una vez acogido, el momento activo se muestra en que está para que lo desarrollemos de uno u otro modo, bien sea cooperando con él si se trata de un talento o de una gracia, bien respondiendo a su llamamiento, bien cuidando de él en vez de malgastarlo si es algo que se nos confía... Don e iniciativa no intervienen, por tanto, como términos contrapuestos, sino complementarios en la persona que los asume. Pues solo la persona es destinataria del don y, a la vez, solo ella es apta para dar, mostrando así su iniciativa.<sup>178</sup>

Por otra parte y en el sentido inverso, en la actividad debida al propio esfuerzo que implica la adquisición de la virtud tampoco está ausente la apertura consciente al don y el gozo correspondiente, como ha puesto de manifiesto Guardini.

“La actitud moral completa incluye el conocimiento de que, además de la fórmula ‘debo hacer esto porque estoy obligado’, está también la otra fórmula ‘puedo hacerlo porque me es concedido’. El concepto de lo ético no se vincula solo a la exigencia, al esfuerzo del deber o a la severidad de lo que no es permitido. En lo ético reside la gloria del hombre y cada uno tiene vocación a algún aspecto especial de esta gloria”.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> TORRALBA, F., *La lógica del don* (Khaf: Madrid) 2012, 58.

<sup>179</sup> GUARDINI, R. *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1952) I* (M. Grünewald: Mainz) 1993, 327.

Ya Platón concluyó su diálogo Menón, dedicado a la virtud, entreviendo que esta solo podía constituir un don de lo alto.<sup>180</sup>

Es de notar que entre las virtudes examinadas de modo original por Guardini se encuentran la cortesía, el agradecimiento o la veneración, en las que sin duda – aunque no solo en ellas – juegan un papel fundamental el elemento del don y su aceptación por el hombre.

A este respecto, lo desconcertante del don está en que, siendo correlativo de alguna donación, esta no se ordena a él como si se tratara de un término por sí mismo (en ello se cifra, a mi entender, el sentido último de la reducción fenomenológica reivindicada por Marion para que haya don). Es justamente lo contrario: son las personas las que se hacen manifiestas al dar y las que crean los vínculos de reciprocidad mediante los dones. Como se hizo patente al exponer el pensamiento de Marion, la donación no es una vía extrínseca por la que llegar a lo dado, sino su medida: en lo dado deja su huella la persona, por más que aparentemente pueda quedar oculta en ello, especialmente si se lo cosifica. No es la donación una vía más de acceso a lo dado y de la que se pudiera prescindir para considerarlo bajo otros aspectos, sino que lo dado solo aparece con la donación, dejándose atisbar esta por su procedencia de la persona, acaso velada tras el don.

Si referimos más explícitamente que Marion la acción donadora a la persona, entendemos lo que podemos llamar *ley de reserva*, no ya en el sentido obvio negativo de que, comoquiera que el dar solo puede acaecer en libertad, siempre cabe rehusar la donación, sea la ajena o incluso la que yo mismo podría haber realizado; sino que ante todo la reserva significa aquí que el dar, ligado a la libertad, siempre tiene prioridad sobre el don externamente considerado y, por tanto, la persona puede mantener la reserva sobre su donación.

Otra es la *ley de la sobreabundancia del don*, según la cual dar algo es posible porque a su vez me es dado, así como lo que doy – en cuanto proviene de un dar y no se reduce a la materialidad de un presente – no lo pierdo en el acto de darlo, por contraposición a la ley de equivalencia en los intercambios, en la medida en que aquello que se intercambia no pueden ser los dares. Mientras que el Uno de Plotino se da, pero acaba menguándose con la donación y al fin desapareciendo en aquello que lo recibe, la redundancia del dar significa un volver del don a quien lo da, sin que el donante se desparrame en lo que da, sino

---

<sup>180</sup> PLATÓN, *Menón*, 100 b 2-4.

permaneciendo en sí mismo. Pero redundancia también significa que el beneficiario llegue a ser asimismo donante, cumpliéndose así la comunicación del don. Recibir el don no es apropiárselo, destruyéndolo como don, sino que, en coherencia con su significado, es volver a dar, redundar. En palabras de Tomás de Aquino: “El don no se dice del hecho de que es donado en acto, sino en tanto que tiene la aptitud de poder darse, y de aquí que la persona divina se llame Don desde la eternidad, aunque se dé en el tiempo”.<sup>181</sup>

Puede advertirse que los dones rituales no cumplen estrictamente con estas leyes, ya que, por un lado, están inmersos en un ciclo de necesidad regulada socialmente conforme a las estaciones del año, la recogida de las cosechas o cualquier otro acontecimiento significativo – falta la reserva de quien da – y, por otro lado, al retornar en forma de devolución o contrapartida, excluyen todo movimiento creciente o por redundancia (término que expresa el avance de las olas marinas por acrecentamiento de las anteriores), faltando, por tanto, a la ley de la sobreabundancia. Veremos, no obstante, que en otro sentido sí se trata con propiedad de dones, por cuanto mediante el símbolo compartido las partes participan de un don en común. Esto se hará más patente una vez que hayamos examinado la estructura trimembre de la donación.

En las consideraciones anteriores está implícita la bilateralidad o reciprocidad en el don, que vamos a examinar con algún detenimiento porque no siempre es evidente. A primera vista se opondría a ella la falta de correspondencia – siempre posible – en quien lo recibe, hasta el punto de que una prueba de su autenticidad, según Derrida, estaría en que se olvide el don de que es tal. Y es cierto que el don no reclama contraprestación, como no sea en los ceremoniales de las sociedades primitivas acabados de consignar. Pero no es menos cierto que si prescindimos del donador o bien del donatario, el propio don desaparece – consecuencia que el propio Derrida extrae –, en cuanto que lo dado no se llega a mostrar al margen de las vivencias en las que se acredita: tales vivencias son la donabilidad, por una de las partes, y la aceptabilidad, por la otra.

En español contamos con una duplicidad de verbos emparentados con el don: donar y dar, el uno derivado directamente del sustantivo don y el otro más primitivo que el sustantivo. Con frecuencia son intercambiables y, sin embargo, hay una diferencia patente entre ambos, debida a la mediación del donar por el don. En el sentido contrario, dar no designa directa y

---

<sup>181</sup> “..donum non dicitur ex eo quod actu datur: sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina Persona dicitur Donum, licet ex tempore detur” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 38, a. 1).

unívocamente la entrega o depósito de un don, como es el caso de donar, sino que según el caso del verbo o sustantivo que haga de complemento admite una pluralidad de significados, llegando a comportarse en el límite a modo de un mero verbo auxiliar, como “haber” o “hay”: se da el hecho de que..., dar los últimos estertores, dar (el reloj) la hora, da gozo, dar los buenos días, darse cuenta, dar de sí... Este desdibujamiento del don en el dar es la muestra de que el dar es semánticamente más elemental o primario que la donación y corre parejo con la acentuación de su sujeto gramatical: lo que importa no es tanto lo que dono en concepto de algo presente como el darse de alguien o de algo en lo que da, como el reloj al dar la hora, o bien el darse vivencialmente de uno u otro acontecimiento, como en el dar alegría o en el darse un hecho (que ha sido vivenciado de uno u otro modo). Pero ¿es posible que haya algo que enlace estos plurales y distintos usos de los términos dar y donar? A primera vista tenemos la contraposición insalvable entre el dar activo, convertible con el donar a través del don que lo convoca, y el darse pasivo, equivalente a suceder o tener lugar algo. Sin embargo, la exploración en los orígenes etimológicos nos descubre un significado primero de recibir o tomar, que abre una vía de convergencia entre los dos usos opuestos señalados.

Pese a la oscuridad de estos orígenes, el término dar – tanto griego como latino – parece remitir a *dâ* en hitita o a *a-dâ* en antiguo iranio, que quieren decir tanto dar en sentido usual como recibir e incluso tomar o aprehender.<sup>182</sup> Según el lingüista E. Benveniste, este último sentido sería el primitivo, que se bifurca luego en aprehender para guardar (tomar) y en ofrecer (don oblativo). De algún modo se confirman así los resultados de las investigaciones de Mauss, que establecen que las posiciones de donador y de receptor se alternan de continuo, en cuanto que el que da se dispone a recibir y el que recibe da su acogida al don que se le entrega, además de hacer por su parte su propia donación. No se trata, como es claro, del comercio interindividual, sino de actividades dentro de un grupo con las que se crean alianzas, se adquiere prestigio... reforzando la vida en común. Justo al prescindir de esta bilateralidad es cuando nos sale al paso el estadio previo del tomar, aprehender o capturar, los cuales son en definitiva un pre-dar, presente en castellano en las voces *predio* y *predar*, esta última en el sentido de asaltar la pieza de caza.

No es el único caso de significados opuestos en un mismo término. Una polaridad semejante se advierte en el término latino *munus*, que cubre semánticamente tanto el regalo o don como el cargo asignado (lo que posteriormente se transcribirá como *officium*). Pero

también el estar en deuda se dice analógicamente tanto de lo debido en términos absolutos (así, la filiación debida al padre) como de la deuda contraída económicamente. En este mismo orden, la voz griega *caris*, equivalente al latín *gratia*, junto al significado de gratuito o desinteresado, atributos propios del don, se la asocia a veces al marco de los intercambios, en el sentido de dar algo gratis, o a la sanción penal, cuando se habla de dar el golpe de gracia. Tal contaminación en el don por lo que se valora monetariamente se encuentra incluso en la ofrenda a la divinidad, al expresarse en los términos económicos de una renuncia medible y contable a lo que se posee, o bien al evaluarse el sacrificio ofrendado como el saldo de una deuda que no puede llegar a satisfacerse (en tales términos se expresaba Derrida, como vimos a propósito del sacrificio que no llega a satisfacer una deuda).

Una segunda incursión etimológica a propósito del don halla en su origen la raíz indoeuropea *ghab-*, de donde procederían los dos radicales *hab-e-o* y *kap* o *cap-i-o* en latín, así como *hab-* y *geb-* en alemán. En tokhario la raíz de dar tiene el significado de tomar. Se confirma, así, lo antes averiguado de que tomar es más primitivo que dar y está en su origen. Lo mismo ocurre en griego, donde la reduplicación verbal *didwmi* alude a la acción derivada reduplicativamente de tomar, consistente en hacer que alguien tome o, desde el punto de vista del beneficiario, hacer que alguien acepte algo y lo tome en posesión. Algo así como lo que ocurre en español con el verbo alquilar, que, designando tomar en alquiler, a veces se lo emplea en el sentido activo opuesto de hacer tomar en alquiler o sencillamente arrendar. Esta duplicidad se conserva en alemán en *geb*, que es tanto recibir o tener en posesión como la acción de dar. Del primer sentido se mantiene la derivación impersonal “es gibt” o “hay”, así como su asimilación al auxiliar verbal en giros como “dar una cita”, “dar voces”, “dar pretexto”, “dar que pensar”, “dar a entender”... Hénaff pretende mostrar con ello que en ningún caso el dar tendría un sentido primariamente oblativo.

El dar muestra en general la estructura triádica de A da B a C, que también se hace presente en otras locuciones como ceder, conceder, procurar, suministrar, otorgar, proponer, dispensar, confiar, vender, comprar..., pero a ello añade como lo peculiar suyo y básico en todas sus variantes el elemento del *darse*, que lo convierte en expresión personal. Este elemento puede transferirse a las otras estructuras triádicas, en las que llega a presentarse de un modo derivado: así, conceder la palabra puede ser una simple regla de cortesía o una forma de dar en el sentido propio, procurar a alguien un utensilio puede responder a una mera

---

<sup>182</sup> Cf. HÉNAFF, M., *Le don des philosophes* (Seuil: Paris) 2012, 47; PETROSINO, S., “Le fils ou du père.

funcionalidad o bien constituir un género de donación... Para que se trate de lo segundo se precisa de una voluntad expresa en el agente. El dar es, por tanto, algo más que ingresar en una práctica o en un juego social, incluso cuando se exhibe en sus expresiones ceremoniales, en las cuales lo esencial es, al igual que en el dar interpersonal, la reciprocidad.

Según la clasificación de Charles Peirce, las díadas van asociadas a los verbos de acción, como en “Bruto mató a César”, y las tríadas, por su parte, no se dejan descomponer en díadas: A da B a C no equivale a A da B + C recibe B, como si estuviéramos ante una suma de hechos atómicos. Lo cual se debe a que con la tríada se trata también de una relación intencional, provista como tal de una configuración propia. Por ello, en el modelo triádico compositivo no hay cabida para la deuda implicada en el dar y la posterior devolución. Tampoco se explicaría desde la simple cópula entre dar y recibir la propagación del dar, como una de las implicaciones de la ley de la redundancia del dar, según se expuso antes.

Incluso aquello externo que se da – el elemento B – resulta ser algo ficticio, si se lo separa de A y C. Con precisión lo ha detectado M. Hénaff: “El gesto del don – y notablemente el del don ceremonial – de entrada hace mucho más que generar una relación según una ley: es un *compromiso de sí* según una ley. Consiste en darse a alguien por la mediación de algo. Aquí el tercer elemento (lo dado) lleva el sí del donante; es su *prenda* y su *sustituto*”.<sup>183</sup> Fuera del gesto de mediación entre las personas o las instituciones que las representan el tercero neutral se desvanece, toda vez que es un símbolo en su sentido etimológico (sumbolon), vale decir, aquello que materializa la alianza entre las partes y por lo que estas se reconocen ligadas.

¿Y qué ocurre con las cosas que circulan como dones, tomándose o cediéndose? ¿Se anula el don en la reciprocidad que lo constituye y que lo asimilaría a los intercambios, sean o no de tipo mercantil? Aplazamos la respuesta a esta pregunta, surgida en este contexto, al análisis más detenido de la paradoja del don ceremonial que nos ocupará en 2c). Ahora vamos a detenernos en el examen de un caso-límite en que parece faltar la bilateralidad en la donación.

---

Sur le don reçu”, *Le don. Amitié et paternité*, Gilbert, P., Petrosino, S. (Lessius: Bruxelles) 2003, 60 ss.

<sup>183</sup> “Le geste du don – et notamment celui du don cérémoniel – fait d’emblée beaucoup plus que générer une relation selon une loi: i lest un *engagement de soi* selon une loi. Il consiste à se donner à quelqu’un par la médiation de quelque chose. Ici l’élément tiers porte le Soi du donneur; il en est le *gage* et le *substitut*” (Hénaff, M., o.c., 77).

En efecto, cuando verdaderamente se pone a prueba *in extremis* la bilateralidad en el don es siempre que el receptor no está en condiciones ni siquiera de agradecerlo: es el caso de los deficientes, que no son conscientes del servicio que se les presta (aunque sea difícil establecer de modo taxativo cuándo no está presente en ninguna medida el reconocimiento del beneficio recibido). En tales situaciones la persona no queda reflejada fenomenológicamente en unas cualidades ni en unas vivencias determinadas. La gratuidad del don se pone aquí particularmente de manifiesto, como también ocurre cuando lo que se da es la vida, o unos conocimientos transmitidos, o el amor en tanto que dádiva.<sup>184</sup> Aquí encuentra aplicación la distinción antropológica tomada de K. Wojtyła – ya examinada páginas atrás – entre “el hombre actúa” y “yo actúo” – y, correlativamente, entre “el hombre es beneficiario” y “yo soy beneficiario” –, como dos dimensiones presentes y diferenciadas en el obrar humano. Pues es una distinción que cobra especial relevancia allí donde falta todo índice externo de la singularidad personal, ya sea por incapacidad expresiva, ya por inhabilitación motriz. Precisamente gracias a tal distinción entre el hombre y el sujeto consciente “yo” es posible extender a toda la humanidad la noción de comunidad interpersonal, que hace valer para todos los hombres el reconocimiento a su condición de personas, también para los que no pueden participar en la interlocución ni ser conscientes de tal incapacidad, por tener una conciencia menguada – y a veces ni eso – de su yo.

R. Spaemann ha expuesto admirablemente cómo se manifiesta en tales situaciones la bilateralidad:

“La verdad es que (los deficientes) dan más de lo que reciben. Lo que reciben son ayudas en el plano vital. Pero *el que* la parte sana de la humanidad dé estas ayudas tiene para ella una significación más fundamental. Permite que luzca el sentido más profundo de una comunidad personal. El que en la comunidad de acogida de la humanidad lo que verdaderamente está en juego es el reconocimiento de la identidad, no la apreciación de cualidades útiles o agradables, se aprecia con claridad en el trato con los que no las tienen en absoluto. Ellos suscitan lo mejor del hombre, el verdadero fundamento del respeto a sí mismo”.<sup>185</sup>

<sup>184</sup> FALGUERAS, I., “Causar, producir, dar”, o.c., 65 ss.

<sup>185</sup> SPAEMANN, R., *Personas* (Eunsa: Pamplona) 2000, 233-234.

El respeto a sí mismo de que aquí se trata es el respeto a tal o cual persona como hombre, como perteneciente a la comunidad de las personas humanas, y no tanto como portador de unas cualidades privativas del individuo, hechas conscientes para un yo singular, pues es la conciencia de estas lo que falta en el caso que aquí estamos contemplando.

En lo anterior se han venido usando como sinónimas las expresiones don y gratuidad. Sin embargo, los avatares semánticos del segundo término discurren por un cauce distinto y van a descubrirnos un doble sentido del vocablo don, que lo ramifica en ceremonial y adeudado.<sup>186</sup> Con esto dejamos expedito el camino para el tratamiento de lo específico del don ceremonial en el tercer epígrafe.

## **2.2. Formas de presentarse la donación**

El don ceremonial tiene el sentido de instituir una alianza entre individuos o pueblos, según hemos visto. No es un comportamiento privado, dependiente de la liberalidad entre las partes, sino que aparece como un enlace social total.<sup>187</sup> Pero, como ha sido puesto también de manifiesto, coexiste con él la *caris* o *gratia*. Precisar los significados de estos términos nos va a ser instructivo para atender a sus relaciones.

*Caris* hace referencia primariamente al gozo procurado por algo, está emparentado con *carein*, alegrarse, celebrar; de aquí pasa a significar el encanto o gracia de aquello que procura el gozo, y traslaticiamente lo bueno del gozo, a lo que llamamos favor y, en último término, la gratitud engendrada por el favor. En cambio, *gratia* en latín reúne el significado pasivo de gratitud o reconocimiento por un beneficio (presente en la expresión dar las gracias) y el sentido activo correlativo de prestar un servicio o hacer un beneficio (lo que llamamos conceder una gracia). En cuanto a gracia en la acepción de encanto, parece deberse a una contaminación del término latino por el equivalente griego. Pero en ambos casos el realce de

---

<sup>186</sup> Hénaff llama a este segundo don unilateral. Sin embargo, por coherencia con la bilateralidad que hemos intentar asentar de algún modo en todo don, nos parece mejor adjetivarlo como don adeudado en el sentido que pondremos en claro seguidamente.

lo gratuito deja en la sombra la reciprocidad entre el don y el contra-don; deja de estar presente, en lo gratuito, el movimiento simétrico del dar-recibir-devolver propio de los dones ceremoniales.

El contexto histórico de estos desplazamientos semánticos se encuentra en la progresiva implantación del comercio, tildado muy negativamente en épocas anteriores (con la excepción cuando menos de los fenicios), aunque estuviera inevitablemente presente. Dedicarse a las ganancias en las operaciones de compraventa no era un oficio reconocido (ni siquiera tenía un nombre), por ser una ocupación anónima, de cuya práctica está ausente el reconocimiento mutuo entre los ciudadanos; precisamente este reconocimiento es lo que favorece la dignificación y renombre del don ceremonial. Por contraste con el comercio, que enfrenta a las partes como independientes, la gratuidad aparece – ya en la ciudad homérica – como lo que las congrega, evitándose con ella en forma de palabra y de ley las ofensas y subsiguientes venganzas (Erinias) entre los particulares. Es así como el don de la *charis* se inserta en el espacio público desde el centro (meson). Diríamos que sobre los antiguos clanes y tribus se cierne la *charis* unificante de la ciudad, de la que el ciudadano recibe los dones gratuitos de la palabra persuasiva y la isonomía o igualdad ante la ley.

Otra va a ser la situación social cuando con la crisis de la ciudad-estado y posterior disolución de los vínculos ciudadanos desaparezca también el aura de nobleza que acompañaba al prestigio y los honores en el espacio público. En estas circunstancias el don gratuito va a encontrar su forma privilegiada en el gesto moral de generosidad, sin espera de respuesta, pues ello lo mancillaría como la búsqueda de un provecho privado, incompatible con su gratuidad o desinterés. Así lo refleja de modo ejemplar Séneca en textos como el siguiente de su obra *De beneficiis*:

“Lo propio de un ánimo heroico y bueno es no perseguir el fruto del beneficio que hace, sino el beneficio mismo, e incluso después de encontrar la maldad buscar un alma buena. ¿Qué grandeza de gesto sería servir a muchos, si no fuéramos engañados por nadie? En realidad es meritorio hacer beneficios cuando no se hacen para

---

<sup>187</sup> Se ha insistido sobre la operatividad del don en la vida social en su conjunto y en particular en las redes sociales: cf. GODBOUT, J., *Le don, la dette, l'identité: Homo donator versus homo oeconomicus* (La Découverte: Paris) 2000, 16 ss.

recobrarlos, porque el varón bueno al mismo tiempo que los hace percibe el fruto de ellos”.<sup>188</sup>

Así pues, en este nuevo marco lo que cuenta para que haya don no es estar inscrito en la tríada de lo ceremonial, pero tampoco configurar el espacio público, sino que esencialmente se caracteriza por la pureza de intención, como acto gratuito de generosidad. Y el enlace social congruente con esta presentación del don como gratuidad será la virtud moral de la amistad (*filia*), que reemplaza al vínculo social creado por el movimiento de la circulación cuando se trata del don ceremonial.

Otra forma de corresponder al don recibido de arriba es mediante los sacrificios. El término latino *sacer-facere* significa poner algo aparte, sacándolo del mundo; es la misma raíz de sagrado. En respuesta al don divino manifiesto en los frutos de la naturaleza se inmola o destruye totalmente la víctima – las más de las veces un ser animado – y se le ofrece a la divinidad. Con ello se quiere dar a entender que los seres de la naturaleza no pertenecen al hombre, devolviéndoselos simbólicamente a su dueño divino. Además, el dominio conseguido por el hombre con la técnica sobre la naturaleza exige una compensación a los dioses en forma de sacrificarles los frutos (el contraejemplo está en el desafío de Prometeo a la divinidad robándole el fuego sagrado). Se parte, por consiguiente, de la separación entre lo sagrado y lo pro-fano (etimológicamente, lo que ha quedado delante del templo o fuera de él) y de la jerarquía de lo primero sobre lo segundo. La tríada de la relación sacrificial la integran el destinador, la cosa destinada y el destinatario, en algún paralelo con la que corresponde a la donación (donante-don-donatario).

El mundo judeo-cristiano reúne características propias, poniéndose de manifiesto en él de un modo original la gratuidad. En efecto, en el Antiguo Testamento se designa el don como *jen*, procedente del Dios único, y de nuevo como *charis* con el Nuevo Testamento. No hay devolución posible al Dios de quien procede todo don, pero sí la actitud de acogida del mismo por el corazón del creyente y la voluntad de cooperación. Por relación a los otros modos de entender el sacrificio, nos encontramos con que progresivamente se lo va

---

<sup>188</sup> “Hoc et magni animi et boni proprium est, non fructum beneficiorum sequi, sed ipsa et post malos uoque bonum quaerere. Quid magnifici erat multis prodesse, si nemo deceperit? Nunc est virtus dare beneficia non utique reituar, quorum a viro egregio statim fructus perceptus est” (SÉNECA, L.A., *De beneficiis*, I, I, 12).

interiorizando, hasta el punto de que el auténtico sacrificio solo puede ser un corazón contrito. “Un corazón contrito y humillado Tú, Dios mío, no lo desprecias” (Sal. 51, 17). “Quiero misericordia y no sacrificios” (Os. 6, 6), dice Yahvé por boca del profeta Oseas. Y en el Nuevo Testamento el oferente, la víctima y el destinatario son el mismo Dios, que acepta la ofrenda que de Sí mismo hace Jesucristo, el Hijo unigénito, a Dios Padre en sacrificio de propiciación por los pecados de los hombres. Solo por participación en el único sacrificio del Hijo puede el hombre hacer ofrendas gratas a Dios.<sup>189</sup> La respuesta de Dios es restaurar con creces la vida de la gracia sobrenatural en el hombre herido por el pecado. A la interiorización del sacrificio humano corresponde, pues, la interiorización en el modo de responder el destinatario divino.

El don tiene por contrafigura la venganza. En su asentamiento público el juez-árbitro corresponde en forma de “contra-ofensa” reparadora a la ofensa infligida por el agresor; en cambio, la venganza tiene el sentido perverso de que el agredido se tome la “justicia” por su mano, careciendo de efectos curativos en la víctima y siendo incapaz de implantar el orden transgredido. Pues bien, el perdón como ejemplo especialmente significativo y eximio de don tiene la fuerza suficiente para anular la venganza en la parte ofendida, sin por ello renunciar a las exigencias de justicia, por lo pronto en el sentido de que el ofensor reconozca la acción perpetrada. El per-dón literalmente significa don por completo, forgiveness, Vergebung. Sin entrar aquí en su análisis detenido<sup>190</sup> y considerándolo solo a propósito de la reciprocidad en la donación, es de destacar que es un acto que no admite retorno, ni siquiera en la forma de contra-don antes examinada, sino que se dirige unilateralmente de la víctima al agresor. No obstante, como todo don, es dual en su estructura (a este respecto, la expresión “me perdono a mí mismo” es forzada, no refiriéndose a un genuino acto de perdonar<sup>191</sup>). Esta no reciprocidad se patentiza en que a diferencia de los actos lingüístico-performativos, el acto de perdón no precisa esencialmente ser percibido<sup>192</sup> y, por tanto, tampoco ser aceptado por el destinatario,

---

<sup>189</sup> Con ello damos respuesta a la aporía que opone Derrida al don efectuado por el ser finito al Infinito (nota 105).

<sup>190</sup> Cf. a este respecto el estudio fenomenológico y ontológico de los supuestos del perdón en CRESPO, M., *El perdón: una investigación filosófica* (Encuentro: Madrid) 2016. También AGIS, M., “El problema de la culpa en Ricoeur: el perdón difficile”, *Mal, Símbolo e Justiça*, Portocarrero, M.L. (coord.) (Faculdade de Letras: Coimbra) 2001, 49-64.

<sup>191</sup> CRESPO, M., “El perdón y sus efectos curativos frente al sufrimiento y la muerte”, *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica* (Ediciones UC: Santiago de Chile) 2012, 136 ss.

<sup>192</sup> REINACH, A., *Los fundamentos a priori del derecho civil* (Comares: Granada) 2010.

aunque por naturaleza tiende a ello para realizarse plenamente y obtener sus efectos curativos propios en quien recibe el perdón.

También en el perdón se hace manifiesta la libertad inherente al dar<sup>193</sup>, con la capacidad esta vez de liberar, al menos en parte, de la culpabilidad por la acción cometida y de sus efectos perniciosos por la sola iniciativa del que puede hacerlo y, en el caso de la víctima, se libera de los estragos morales de la reacción vengativa. Pero cabe preguntarse: ¿no es una contradicción lógica, a la vez que una incoherencia ética, pretender borrar una culpa? Lo sería en el caso de que el agente se identificara irremisiblemente con sus acciones, ya que es cierto que una acción moralmente negativa no puede pasar a ser de signo positivo, ni siquiera con el paso del tiempo o a la vista de sus consecuencias. Mas el agente conserva después de la acción culpable la libertad con que actuó entonces, por la que puso en la existencia una acción distinta en su ser de él como agente, de modo que posteriormente y tras un nuevo enjuiciamiento moral puede libremente retractarse de lo que realizó, aunque materialmente no pueda desmontar la acción realizada.<sup>194</sup>

### **2.3. El don ceremonial y las obligaciones de justicia**

Para el examen de la segunda fuente ética, la que se refiere a las obligaciones de justicia y que se presenta inicialmente con apariencia antitética respecto de la donación, vamos a empezar con unas consideraciones sociológicas sobre los actos de donar que hablan en el sentido opuesto a tal antítesis. Para ello retomamos los estudios etnográficos ya aludidos de M. Mauss y otros antropólogos acerca de las sociedades polinesias, escandinavas y norteamericanas primitivas, presentados luego con validez general. Allí se describen formas sociales de don que son respuesta ajustada a una donación primera y que a la vez no se inscriben en el marco expuesto en el apartado 2.1, por venir adulteradas en virtud de ciertos

---

<sup>193</sup> ARENDT, H., *La condición humana* (Paidós: Barcelona) 1998, 255 ss.

<sup>194</sup> Ello no significa que en el segundo acto de libertad la persona dejara de actuar autónomamente, como sostiene N. Hartmann (“Quien ha cargado la culpa sobre sí, solo puede quitársela a costa de la propia persona autónoma”, HARTMANN, N., *Ética* (Encuentro: Madrid) 2011, 776), sino que más bien se guía por un juicio más maduro, que la lleva a rectificar el criterio deficiente que le hizo tener que cargar con la culpa en el uso anterior de la libertad.

condicionantes, aunque no supriman el carácter enigmático que por principio caracteriza a todo donar.

Este carácter enigmático reside en que tanto la donación como la devolución se presentan en Mauss a la vez y de un modo aparentemente incomprensible como satisfaciendo un interés dirigido a la supervivencia del grupo. La paradoja es certeramente formulada por Ricoeur: “¿Cómo el donatario iba a estar obligado a devolver?... Si el primer gesto de dar es de generosidad, el segundo, bajo la obligación de devolver, anula la gratuidad del primero”.<sup>195</sup> En otros términos: ¿hay espontaneidad en el dar o impera la lógica del sistema?, preguntáramos.

La inserción que efectúa Mauss del don en la circulación social reglada fue posteriormente tratada de explicar y en parte modificada por C. Levy-Strauss y más recientemente por M. Godelier. El primero pretende hacer comprensible la dinámica de la donación ceremonial a partir de la tendencia colectiva de origen inconsciente al mantenimiento y propagación de las estructuras simbólicas de parentesco, que estarían a la base de los trueques de cosas y personas y que acabarían por desproveer al don de su significado personal. Aquí se situaría fundamentalmente la prohibición inmemorial del incesto.

Pero de más significación es el correctivo que le hace Godelier, quien, sin dejar de subrayar el carácter enigmático de la donación ceremonial, pone un mayor énfasis que Mauss en que, junto a la tendencia social al intercambio de dones, se encuentra otra de signo opuesto a preservar lo que es inalienable.

“Más allá de la esfera de los intercambios, existen otros dominios, otra esfera constituida por todo aquello que los hombres imaginan que deben sustraer al intercambio, a la reciprocidad, a la rivalidad, de todo aquello que creen que deben conservar, preservar, incluso enriquecer”.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento* (Trotta: Madrid) 2005, 236.

<sup>196</sup> GODELIER, M., *El enigma del don* (Paidós: Barcelona) 1998, 58.

Desde esta segunda esfera se haría comprensible el movimiento de la devolución, incluido en tercer término en el circuito social del dar-recibir-restituir, y no tanto partiendo de una “fuerza” ínsita en la cosa animada por volver a su origen antes de ser donada, como Mauss pretende explicar en los términos quasi-míticos de que el objeto donado estuviera poseído por el hau o espíritu de su poseedor originario.<sup>197</sup> Desde este ángulo aportado por Godelier se proyecta una nueva luz sobre el funcionamiento de la sociedad como un todo y su entendimiento en términos de alianza mejor que en forma de contrato, pues no se trata tanto de transferir unos bienes a cambio de otros que se ganarían con el contrato cuanto de sellar con los otros el reconocimiento mutuo, no menos que la estima – por ambas partes – de unos bienes que les son respectivamente propios y como tales no enajenables. Pues lo característico de toda sociedad es vivir de su tradición específica y de lo que para ella cuenta como sagrado, lo cual en tanto que tal no podría ser objeto de cesión. Ya se ve que no se trata del intercambio entre los individuos como tales (en cuyo caso se trataría de gestos aislados), sino entre sociedades o grupos, o bien entre individuos determinados pero que interactúan en representación o en nombre de su grupo.

Este poner límites a la práctica de la donación ritual obedece a un doble peligro de falseamiento que la acecha si no se describe en sus términos justos: por una parte, su inclusión en los intercambios económicos, los cuales se miden por algún baremo ajeno a la donación, y, por otra, el granjearse unos títulos y pretendidos derechos de superioridad social quienes donan sobre los que reciben, llegándose así a una situación de competencia en la asignación de dotes y prebendas, a la que los antropólogos sociales denominan potlach, término tomado de las prácticas rituales advertidas por Franz Boas en tribus de la zona oeste de Estados Unidos. En todo caso, el paso de los intercambios de bienes a los dones ceremoniales equivale a otorgar la preeminencia a las personas sobre los bienes de cambio que se ponen en circulación.<sup>198</sup>

Como hace notar Mauss:

---

<sup>197</sup> Sin embargo, lo que Mauss pretende poner de relieve con esta explicación fantástica es una verdad de otro orden: que la cosa dada no es un tercero indiferente entre donante y receptor, sino que pertenece al ser de aquel, quien de este modo se da a sí mismo en lo que da.

<sup>198</sup> No se entienda con ello que el don ritual sea una forma menos evolucionada que el intercambio económico, como en la historia económica tradicional (incluyendo a Max Weber y K. Polanyi) se ha dado por supuesto. Más bien las investigaciones de Malinowski sobre el Archipiélago de la Melanesia encontraron que el intercambio kula, de carácter ceremonial, coexistía con el gimballi, en el que las operaciones eran de tipo comercial (HÉNAFF, M., *Le prix de la vérité...*, 152 ss).

“En el derecho maorí regalarle algo a alguien es regalar una parte de sí mismo. Se comprende clara y lógicamente que, en ese sistema de ideas, haya que devolver al otro lo que en realidad forma parte de su naturaleza y su sustancia; pues aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma”.<sup>199</sup>

En los intercambios mercantiles el bien se limita a ser un presente (como expresa gráficamente el término), que vela a los participantes en las operaciones, a la vez que es sostenido por ellos. Por el contrario, el don entregado mediante la ceremonia de ocasión (un aniversario, una conmemoración, una celebración ligada a las estaciones del año...) se convierte en prenda de la persona que hace su entrega y que lo convierte en apto para sellar una alianza con los demás. Mientras en los trueques comerciales la reciprocidad mínima viene medida por el bien evaluable y tasable, en los intercambios rituales, como el brindar o el pasarse de uno a otro la foto en común, la reciprocidad es instaurada por el propio intercambio.

Pero, ¿no es acaso la justicia, al inscribirse en un marco ético, lo que puede evitar *a radice* adulteraciones del don como las arriba señaladas? Por lo pronto, evitaría que se donara lo que se debe en justicia. Inclusive, en un sentido originario trataremos de mostrar que las exigencias de la justicia están enraizadas en la gratuidad del don. No obstante, el lector nos permitirá algún rodeo por la concepción opuesta antes de desarrollar la tesis propuesta.

Ocurre, en efecto, que en el sentido contrario a dicha tesis el intento de emancipar la justicia de toda donación corresponde a la teoría contractualista, preconizada, como es sabido, por John Rawls, según la cual lo justo es lo que elegiría autónomamente el hombre racional en ausencia de todo otro móvil distinto o en pugna con ella. Para lo cual finge el velo de la ignorancia, tendido sobre la posición social y sobre las dotes naturales que poseen diferenciadamente los individuos y que da acceso a la hipotética situación original de partida. La justicia significa estrictamente equidad en el punto de partida (*justice as fairness*) en el planteamiento de Rawls.

“El velo de la ignorancia nos impide configurar nuestra visión moral de acuerdo con nuestros afectos e intereses particulares. No miramos el orden social desde nuestra situación, sino que adoptamos un punto de vista que todos pueden adoptar sobre una base igual”.<sup>200</sup>

En el estado hipotético de la posición original que así se desvela, lo justo hecho equivalente a lo equitativo es lo que resulta – con base en los célebres principios de la igualdad y las diferencias, asumibles en los mismos términos por todos – de una decisión racional bajo incertidumbre, en la que ha quedado descartada toda posible distorsión interesada. Con ello, sin embargo, no puede evitarse la circularidad en la fundamentación de la justicia, ya que el contrato solo puede garantizarla si de la eliminación de lo desigualmente injusto se ha hecho la condición primordial misma de la elección contractual, tal como lo entiende Rawls. La circularidad se debe, de este modo, a que, por un lado, se está haciendo de lo justo un término de elección autónoma, a salvo de todo cálculo utilitarista previo, y, por otro lado, lo justo ha de presentar unas exigencias propias que se anteponen a la elección. De aquí la inestabilidad de la teoría de la justicia de Rawls. Si pone el énfasis en el contractualismo autónomo, se pierde el débito natural hacia lo justo; y si acentúa el carácter no convencional de lo elegido en justicia, está de más la cesión mutua entre las partes introducida por la convencionalidad del contrato.<sup>201</sup>

Distinto es el marco en que sitúa Tomás de Aquino la justicia como virtud moral. Su posición sobre lo justo descansa – conforme a la definición clásica de Ulpiano (“constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”) – en la antedecencia del “suum”, que ya no sería debido a un acto de justicia. “Siendo el acto de justicia el dar a cada uno lo que es suyo, al acto de justicia precede otro acto por el cual una cosa pasa a ser propia de alguien, pues uno trabajando merece que se convierta en suyo lo que el retribuyente le da por acto de justicia”.<sup>202</sup> Este texto nos permite confrontar la justicia con la donación. Pues como acto

---

<sup>199</sup> MAUSS, M., o.c., 90-91.

<sup>200</sup> RAWLS, J., *Teoría de la justicia* (FCE: México) 1979, 516.

<sup>201</sup> Cf. en este sentido la circularidad que arguye Ricoeur a la teoría de la justicia de Rawls a propósito de la difícil e inevitable conciliación a que se ve llevado entre deontología y contractualismo (RICOEUR, P., “¿Es posible una teoría puramente procedimental de la justicia?”, *Lo justo*, 75-98).

<sup>202</sup> “Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedat actus quo aliquid alicuius suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur

previo a la justicia y, por tanto, no debido solo puede encontrarse un acto de donación generosa, por el que se constituye el *suum*, que en justicia ha de respetarse o bien restablecerse. Santo Tomás hace valer la prioridad de semejante acto gratuito tanto para la obra de la creación divina como para el trabajo humano, el cual reúne así el componente de gratuidad – no de estricta exigencia – en quien lo emprende, por el que se adquiere el merecimiento de la retribución.

De este modo, en la determinación de lo justo encontramos una estructura triádica, que desde luego presenta de entrada alguna semejanza con la ya expuesta en relación con la donación. A hace justicia a B (eventualmente frente a C, en lo cual residiría la primera diferencia con la donación), otorgándole lo que le corresponde (el *suum*, como tercer término de la tríada). A su vez, con el acto de hacer justicia se determinan o demarcan respectivamente las partes, estableciendo en su ser los límites entre ellas, re-partiéndoles aquello a lo que como partes tienen derecho. Es lo que se refleja en la etimología alemana de *Ur-teilen*, juzgar<sup>203</sup>, como un constituir originariamente las partes (*Teile*) a partir del lote primero que se les distribuye. Pero, a diferencia de lo que sucede con el don, no se contrae una deuda de gratitud, reconocimiento, correspondencia... por el hecho de recibir lo justo, sino, precisamente al revés, con el acto de justicia la deuda primera queda liquidada. ¿En que se basa esta asimetría?

Aquí reside el punto de encuentro que hace de la justicia y de la donación dos instancias éticas complementarias por relación al bien. Las exigencias de justicia provienen del estar en deuda, y el estar en deuda resulta de haber recibido gratuitamente algún don. De este modo, la justicia va siempre a la zaga de la donación, presentándose como tarea a restablecer de continuo y no tanto como un acto cumplido de una vez por todas. Cada vez que actuamos en la vida social y en la medida en que es una actuación que tiene un destinatario, nos convertimos en deudores o bien en acreedores para con él, emergiendo la demanda – en términos de justicia – de instaurar el equilibrio entre las partes como una tendencia de suyo indefinida o imposible de satisfacer en su plenitud. Ya se trate de utilizar un transporte público, colaborar en una tarea, prestar a alguien un servicio... son acciones en las que el don preexiste a la acción con que en justicia se pretende corresponder al donante. Por ello, la

---

*suum effici quod retributor per actum iustitiae sibi reddit*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, II, cap. 28).

condición de donante no admite su supresión ni reemplazo, al llevar este siempre la delantera, mientras que una obligación de justicia compromete éticamente a su cumplimiento y a satisfacer la deuda, por más que no la pueda cancelar del todo, dado el desnivel inicial entre donación y devolución.

Mientras el estar en deuda tiene su origen en un don que no se puede saldar, la obligación de justicia se constituye en la exigencia de reparar una deuda a alguien. Tanto el don como la justicia implican la diferencia entre agente y receptor como personas distintas, pero difieren en que para el don no hay una deuda o exigencia previa como para la justicia, sino que es él el que libremente la origina. A su vez, la deuda puede ser financiera o bien simbólica, en este segundo caso cuando lo que exige es correspondencia. No parece haber derivación de la una a partir de la otra (por más que la deuda simbólica sea anterior a la financiera), sino que ambos significados exponen la ambivalencia de un mismo término. Deber significa tanto una deuda tasable como una obligación en el sentido más amplio: se deben los impuestos, se deben los regalos en una celebración como una boda, se debe la felicitación al amigo... En latín *debere*, de *de-habere* es tener algo que se ha detraído de alguien en este amplio sentido.

Pero, además – y es otra diferencia con la donación –, la justicia requiere apelar a un tercero que actúe de árbitro entre las partes, ya que nadie puede ser a la vez juez y parte. Ya mencionamos que tomarse la justicia por su mano es una agresión, a la que identificamos como venganza. De aquí la inevitable institucionalización de la justicia y su presentación innominada. En esto la justicia no es una excepción a las mediaciones institucionales que operan en las distintas formas de interacción. Por ejemplo, en el lenguaje se cuenta con unas estructuras fonéticas, sintácticas y semánticas más allá de las intenciones del hablante, o en las identidades narrativas se incorporan segmentos de relatos ajenos y de tradiciones de pueblos; por su parte, incluso un acto éticamente relevante como es el prometer no se basa solo en la confianza interpersonal, sino que se plasma mediante una serie de reglas institucionales. Pero lo que así se muestra es el espacio público de aparición innominada de las personas que caracteriza a la actividad política. Desde este ángulo la justicia se convierte en el lugar de mediación entre el proyecto de vida personal (en el que se incluye la justicia

---

<sup>203</sup> Sobre los distintos sentidos de juzgar (opinar, estimar, concluir, dictar una sentencia...), que encuentran su compendio y colofón en el acto de juzgar que expresa la fuerza del derecho, cf. RICOEUR, P., “El acto de juzgar”, *Lo justo*, 177-182.

como virtud) y lo institucional anónimo, o bien entre lo vivido y narrado en primera persona y el relato externo que versa sobre los acontecimientos.

En este sentido, la imparcialidad e igualdad aritmética entre las partes que caracteriza a la justicia conmutativa (*res ad res*) no expone el ideal último de justicia, que tiene su punto de partida en la donación previa, sino que es un ajuste convencional, que se mide por los precios del mercado o por las sanciones dispuestas por la autoridad (otra cuestión es que en su curso se hayan de ejercitar actitudes morales como la honradez comercial, la no acepción de personas o la virtud de la lealtad). Por ello, la ética clásica se ve en la necesidad de subordinar la justicia en los intercambios a la justicia proporcional (*res ad personas*), que se establece por relación a los merecimientos de las personas y en la que en alguna medida se puede sentar ya la primacía de la donación sobre el hacer justicia, al tener su origen en alguna deuda primitiva.

#### **2.4. ¿Es el dar oblativo un sacrificio?**

De lo anterior resulta que a diferencia del don ceremonial, inserto en unas reglas socialmente adoptadas, el don oblativo es el que se efectúa sin contrapartida de devolución, como se manifiesta en especial en aquellos casos en que el beneficiario ni siquiera es consciente de quién es el donante y aun a veces no sabe que existe un donante. Es aquí donde se cumple la razón más auténtica de don. Justamente por ello el otro tipo de don – para serlo – ha de participar de algún modo del primero, sin ser por tanto una falsificación o antítesis del don, pero tampoco un modo específico de dar disyuntivo con la especie don-oblación dentro del género común “don o donación”. Se mantiene esta disyunción cuando se asimila el don-oblación al sacrificio, tal como lo propone Derrida en la interpretación kierkegaardiana que hace del sacrificio no consumado de Issac por Abrahám.<sup>204</sup> De aquí el interés por examinar seguidamente la proximidad del sacrificio al don.

---

<sup>204</sup> En esta interpretación el sacrificio se extiende a lo éticamente correcto en cuanto lingüísticamente expresable y con el pretendido afán de salvar la unicidad de quien da en un acto de negarse. “La paradoja, el escándalo y la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y a su finitud. Desde el momento en que estoy en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, la orden, la llamada del otro, sé que no puedo responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también y del mismo modo, en el mismo instante, a todos los otros” (DERRIDA, J., *Dar la muerte* (Paidós: Barcelona) 2000, 66 ss.).

### 2.4.1. Don y sacrificio<sup>205</sup>

Según la definición aceptada comúnmente por la Antropología cultural, sacrificio es el don hecho a un ser superior mediante la destrucción de una víctima. La destrucción simboliza la renuncia a lo que se posee en reconocimiento a la divinidad a la que pertenece en último término, ya sean el objeto de renuncia los frutos de la tierra, un viviente vegetal, animal o humano o cualquier otro bien. Que esta ceremonia venga acompañada de derramamiento de sangre tiene el sentido de que en algunos pueblos se veía en la sangre el principio de la vida, retornando así con su efusión a la fuente suprema de la vida. Pero lo esencial al sacrificio no es este exterminio sangriento, sino la oblación u ofrecimiento de sí mismo que se hace al devolver a su origen el don que nos ha sido otorgado. Y como en todo don, es preciso un signo de aceptación por el destinatario de aquello que se le ha ofrecido. Este sacrificio, depurado ya de toda violencia sangrienta e interiorizado en el corazón, se expresa a la perfección en la Biblia, por ejemplo cuando Yahvé dice por boca de los profetas: “Quiero misericordia y no sacrificio (de animales), conocimiento de Dios más que holocaustos” (Oseas, 6-6).

Para avalar estas tesis viene en ayuda la etimología. Por un lado, el término latino *res*, la cosa inmolada, deriva del sánscrito *rah*, don, regalo, algo grato. El hombre sería poseído por el don, se hace reo o *reus* suyo (genitivo primitivo y subjetivo de *res*) hasta que lo restituye en espíritu a su dueño primitivo. Correlativamente, *emere* es tomar o aceptar algo de alguien; por tanto, *redi-mere* (redimir) es el movimiento de vuelta, consistente en dar la aceptación por aquel a quien se hace el sacrificio. Pero existe otro modo de liberarse de la cosa, que es vendiéndola: *venum dare* es dar algo venalmente, es decir, a un precio. El don resulta ser, pues, conforme al origen etimológico, algo previo a los intercambios mercantiles. Según una de las hipótesis más verosímiles, el dinero tendría su origen en las marcas con las que se señalaba la parte alícuota con la que cada cual habría contribuido a la caza del jabalí; estas partes era preciso contarlas cuando tocaba repartir el botín entre todos los que habían participado en la operación de la caza. Con el símbolo del dinero se ponía de manifiesto, por tanto, a quién correspondía el don. Con la consulta a la etimología y la comparación con los intercambios se pone de relieve que el don no es algo advenedizo a lo ya constituido, sino que en ello se prueba de modo primario e irrenunciable la consistencia de una realidad, aun y sobre todo tratándose de un ser personal.

---

<sup>205</sup> Buena parte de las siguientes observaciones están tomadas de la obra de HÉNAFF, M., *Le Prix*

Por otro lado, la palabra latina de la que procede el término sacrificio es el verbo *sacerfacere*, poner aparte o en reserva algo de aquello que se posee, sustrayéndolo en consecuencia a la utilización y el consumo. Lo que se sacrifica no es la pieza salvaje de caza que no tiene dueño, sino que constituye un don de la naturaleza, que ha quedado fecundado debido a los cuidados humanos. Así se explica que no se encuentren históricamente los sacrificios hasta que no hacen su aparición en la civilización antigua los ganaderos y agricultores, poseedores de los animales domesticados, como el buey, y de los frutos de la tierra. El sacrificio es el gesto irreversible de réplica o contra-don ante lo que ha sido donado por las fuerzas sobrehumanas, con lo que se pone un límite al peligro de prometeísmo que acecha tras el avance en la técnica y los artificios humanos.

Según ello, podemos decir que la lógica del sacrificio es similar a la lógica del don, al compartir ambas la estructura trimembre, pero con la diferencia fundamental de que los vínculos que se crean con los dones intercambiados están a nivel horizontal, mantenidos y renovados en las alternancias del intercambio mutuo, mientras que en el sacrificio se implora a la divinidad con un gesto de súplica simbolizado en el don inmolado. Es el tipo por antonomasia de don oblativo. Pero con esto no queda explicada todavía la génesis del sacrificio, ya que no tiene sentido pensar que se busque una contraprestación cuando se ofrece algo a la divinidad, dado que el dios no necesita nada del hombre. ¿Qué lleva al hombre a hacer el sacrificio? O en términos inversos: ¿qué lleva al Ser supremo a exigir del hombre un sacrificio? Es lo que abordaremos en el siguiente subepígrafe.

#### **2.4.2. Del sacrificio como restauración del orden al mecanismo victimario**

Entre los griegos el sacrificio formaba parte de un ritual por el que se pretendía restablecer el equilibrio general entre las conquistas técnicas de que se ufana el hombre y los poderes de la divinidad, manifiestos estos en los dones de la naturaleza y en aquellos con que está agraciado el propio hombre. El mito de Prometeo, quien roba el fuego a los dioses y es por ello encadenado, ejemplifica esta necesidad cósmica de ajuste, que se hace presente también en otros ámbitos, como en la sucesión de las estaciones del año o en el vivir unos elementos del cosmos la muerte de otros como expiación y según el orden del tiempo, de acuerdo con el fragmento presocrático que se ha conservado de Anaximandro.

Así pues, el principio armónico del *mhden agan* (*nequid nimis* o “nada demasiado”) no es solo un ideal moral, sino que es el modo de presentarse el Logos que preside como medida todo acaecer y al que ha de acomodarse el hombre, justamente valiéndose de la acción sacrificial. De este modo, devolver simbólicamente a Dios las primicias de las cosechas entre los hebreos, buscar al culpable ante la peste colectiva de Tebas y satisfacer así al dios enojado o hacer la ofrenda del gallo a Esculapio como última voluntad de Sócrates antes de morir, son distintos modos de sentar el primado de la divinidad, evitando la desmesura en el hacer humano. También para Heráclito el Logos es la ley moral, pero como eco de la ley del cosmos y asentado en el interior de los hombres.

Un caso particular de sacrificio, puesto en primer plano por René Girard, es cuando se acude a la víctima sustitutoria. Se mantiene la exigencia anterior del orden reparador, pero partiendo ahora de una culpa colectiva convertida en deuda para con la divinidad (el parentesco semántico entre culpa y deuda es patente en alemán, que utiliza una misma palabra, *Schuld*). El modo adecuado de resarcimiento será acudiendo al sacrificio: en vez de insertarse en el ceremonial del don, en respuesta a un previo don, ahora es el sacrificio el que trae consigo una víctima propiciatoria, sobre la cual se ejerce la violencia ciega y mimética. Con ello se contiene el impulso primero de venganza como instauración violenta del orden a través del mecanismo golpe-contragolpe entre particulares, lo cual precipitaría una espiral en que la búsqueda del equilibrio acaba por perderse de vista. Más bien en el sacrificio la violencia colectiva iría encauzada hacia el chivo expiatorio, convertido en presunto culpable del mal padecido colectivamente. “Para curar a la ciudad hay que identificar y expulsar al ser impuro cuya presencia la contamina por entero. En otras palabras, es preciso que todos se pongan de acuerdo respecto a la identidad de un culpable único”.<sup>206</sup> Se previene así el contragolpe de la venganza, pero se mantiene la ceguera extendida a la colectividad y encubridora de los auténticos móviles violentos, una vez encontrada la víctima culpable.

Mas en una segunda fase se vuelven las tornas y se prodiga el culto a la víctima, puesto que que gracias a ella se ha restablecido la unidad de acción en la comunidad. Así ocurre, por ejemplo, en la tragedia de Sófocles *Edipo en Colona*, en la que, de ser en *Edipo rey* denostado como parricida y perpetrador de incesto, que por ello habría traído la peste, pasa a ser luego elogiado como el restaurador de la unidad en Tebas. En el encubrimiento de

---

<sup>206</sup> GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado* (Anagrama: Madrid)1995, 91.

los orígenes miméticos y propiciadores de la confusión entre verdugo y víctima reside, según Girard, la mentira que caracteriza al mito.

Pero es justamente aquí donde sitúa Girard el contraste con la Revelación bíblica, donde trasparece la verdad de la culpa y la verdad de la víctima, sin confusiones ni solapamientos. No hay ocultamiento de ningún proceso colectivo, sino que “en lugar de escamotear una vez más el secreto del mecanismo victimario, los cuatro relatos de la Pasión lo propagan por los cuatro rincones del mundo y le dan gigantesca publicidad”.<sup>207</sup> Además, los testimonios evangélicos no solo presentan públicamente la Verdad liberadora del Justo, que se ofrece como víctima en obediencia al Padre eterno, sino que a la vez desenmascaran los fingimientos individuales y colectivos que incluía la violencia ciega. Esta distinción entre víctima y verdugo se vuelve de este modo neta y a todas luces incompatible con el recubrimiento entre ambos que tiene lugar en el mito.

### **2.4.3. La verdad del sacrificio como donación**

En los escritos del Antiguo Testamento existen algunas contaminaciones por la mentalidad sacrificial de los pueblos paganos, como por ejemplo cuando echándolo a suertes se lanza al mar al profeta Jonás, como víctima propiciatoria en nombre de todos para aplacar a la divinidad y que se calme la tempestad; o cuando el profeta Jefté en cumplimiento de un voto de sacrificar a la primera persona que encuentre de regreso de su expedición si vence a los amonitas, ha de hacer el sacrificio de su propia hija (1 Sam 11 30-34). Todavía los apóstoles, imbuidos de esa concepción, preguntan a Jesús a propósito del ciego de nacimiento quién pecó, si él o sus padres, para que naciera ciego. Sin embargo, coetáneamente se va abriendo un nuevo modo de entender el sacrificio a partir de la donación amorosa de Dios revelado en Jesucristo, anticipado ciertamente en pasajes del Antiguo Testamento, como arquetípicamente cuando Dios detiene el brazo de Abraham en el momento de ir a sacrificar a su hijo Isaac, figura del sacrificio victimario de Cristo en sustitución de los hombres.

Para la visión cristiana no es solo, como en el planteamiento de Girard, que haya que poner en evidencia la inocencia de la víctima que se elige en sacrificio de entre la comunidad, sino que es el mismo Dios el que toma la iniciativa y se hace Él víctima en propiciación por el pecado original y los sucesivos pecados de los hombres. No se busca con ello simplemente restablecer un orden violado, como lo interpretaría un modo de pensar calcado de los órdenes

---

<sup>207</sup> Girard, R., *Veo a Satán caer como el rayo* (Anagrama: Madrid) 2002, 193.

jurídicos, sino que ante todo se trata de revelar la Verdad de Dios como más fuerte que la muerte y el pecado. A la luz de la Revelación el pecado se convierte en camino que no conduce a ninguna parte con palabras del Salmo I, porque no lo conoce Dios. Comenta Spaemann: “San Jerónimo tradujo aquí la palabra camino no como vía, sino como iter. En efecto, el camino de los impíos no es ningún camino, porque no es conocido por Dios. Es una marcha autónoma que no tiene ninguna meta, sino tan solo un final: la muerte”.<sup>208</sup>

Si en el plano ético las acciones dependen, según vimos, de un dar que es expresión de la persona, la cual con ellas humaniza su naturaleza convirtiéndola en biografía propia, en el orden religioso lo primero es un dar interior, con el que el hombre responde a la petición inequívoca que Dios le dirige y que la Escritura expone como un: “dame, hijo mío, tu corazón” (Prov. 23, 26). El dar resulta ser de este modo el nudo de enlace entre ética y religión, entre las acciones intencionales y el sacrificio grato a Dios. No se plantea en ningún momento la posibilidad de renunciar a la ética para ofrecer un sacrificio a la divinidad ni, a la inversa, que la ética exija renunciar a la ofrenda religiosa, entre otras razones porque ambas vertientes tienen una raíz antropológica común en la donación personal.

Tal dimensión donal de la persona se expresa primariamente por medio del cuerpo. Sin atender a ella se espesa la opacidad de la corporeidad, dejando de dar cuerpo con sus gestos personales a las actitudes de apertura, de acogida o de aceptación del don que es constitutivo del ser personal y empleándolo, en cambio, como medio de goce cerrado sobre sí o bien como objeto de uso y manipulación. Pero esta mediación del don tiene un alcance a la vez ético y religioso, como exponen C. Anderson y J. Granados: “Alejarse del Creador significa, a la vez, negar el vínculo entre el cuerpo y el don, entender el cuerpo como un objeto que puedo usar o manipular”.<sup>209</sup> Con Adán y Eva se lleva a cabo, por instigación del diablo, esta transformación del tránsito del diálogo confiado y agradecido con el Creador por sus dones en la desconfianza hacia Él y derivadamente hacia el prójimo y hacia el mundo, que dejan de ser contemplados como dones; pero esta ruptura se había producido antes en la falta de transparencia de sus cuerpos, de los que empiezan a sentir vergüenza, impidiendo así la actitud de reconocimiento por el don recibido.

Con ello se encuentra respuesta en un plano teológico a la posibilidad antes planteada del don no correspondido, que contraviene la esencia trimembre del dar. Pues a aquel que no

---

<sup>208</sup> Spaemann, R., *Comentarios a los Salmos de un cristiano* (BAC: Madrid) 2015, 11-12.

halla respuesta en el destinatario de su don le queda una esperanza imborrable, aquella que le viene al asociarse al sacrificio redentor de Cristo, por cuanto el mismo Dios se ha hecho víctima sacrificial no correspondida en la Cruz y ha invitado al hombre a corredimir con Él.

---

<sup>209</sup> Anderson, C., Granados, J., *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II* (Monte Carmelo: Burgos) 2012, 87.

### Capítulo 3. EL AMOR DONAL COMO TRASCENDENTAL ANTROPOLÓGICO

#### 3a) Los trascendentales antropológicos

El enigma del don acaba siendo el enigma de la persona. Por ello, abordamos a continuación su esclarecimiento desde los trascendentales personales. Vamos a tratar de inscribir la donación en la persona, basándonos en la propuesta de ampliación antropológica de los trascendentales debida a Leonardo Polo.<sup>210</sup> Partimos de que la diferencia entre las personas y las cosas es la diferencia entre el quién y el qué, no referida a los entes objetivables, sino al acto de ser (*esse*) que les da su respectiva consistencia.

Un modo de poner de relieve esta diferencia a propósito del ser de la persona y el ser del universo – que alberga las cosas – es contando con su diverso modo de ser temporales a partir de su común ser *extra nihilum*. En ambos casos lo creado se distingue *realmente* de la nada, no por tanto al modo de la pura y simple oposición lógica de contradictoriedad entre ente y no ente, sino en tanto que su ser consiste en mantener la exclusión del no ser para seguir siendo. La diferencia entre ambos actos de ser viene de que mientras el universo excluye el no-ser comenzando sin cesar (es “comienzo que ni cesa ni es seguido”), la persona es en la dualidad de constituir un *comienzo* que posee irreductiblemente un *futuro*, vale decir, sin desfuturizarlo seguidamente en el ya de la presencia mental.

Esta prioridad del futuro también se puede exponer diciendo que la persona acontece, viene-de y va-hacia. No está sumida en el tiempo, sino que en su ser está dirigida o encaminada a..., tiene una destinación (empleando el término acuñado por René Le Senne) o un ser-para. Desde aquí se atisba la noción judeo-cristiana de creación como *creatio ex nihilo sui et subjecti*: en efecto, lo que no tiene precedente en su ser solo puede proceder del

---

<sup>210</sup> Tomamos como punto de referencia su obra *Antropología trascendental I* (Eunsa: Pamplona) 1999. Una exposición no definitiva de la ampliación de los trascendentales, pero ilustradora del camino que le llevó a hacer la propuesta se encuentra en “La distinción entre la Antropología y la Metafísica”, *Studia Poliana*, 13 (2011), 105-117.

Creador. Confróntese con la siguiente descripción de la existencia propia propuesta por Jaspers, donde remite a la creación a partir de la nada en la medida en que no me he dado el ser a mí mismo: “Precisamente en el *origen* de mi mismidad, allí donde creo abarcar las necesidades de las leyes de la naturaleza y del deber, me hago consciente de *no* haberme creado a mí mismo. Si regreso al yo auténtico, a la oscuridad de mi querer originario, que nunca llega a esclarecerse por completo, entonces se me hace manifiesto que *donde soy enteramente yo mismo, ya no soy solo yo mismo*”.<sup>211</sup>

Los trascendentales antropológicos son los constituyentes de la persona en su acto de ser: en un orden jerárquico ascendente estriban en el coexistir, la libertad, el conocer y el amar.<sup>212</sup> No se trata, en consecuencia, de propiedades derivadas de la naturaleza humana, sino de lo que permite identificar y reconocer el acto de ser personal inconfundible en cada una de las personas. Si se convierten entre sí, como más abajo veremos, es porque comunican todos ellos en el ser de la persona. Como pórtico al examen del donar, haremos una breve descripción de cada uno:

1) La persona no existe sin más, sino que co-existe-con, o existe acompañándose (co-existe), así como estando referida en su ser a las otras personas (existir-con). El co- del coexistir comporta el inacabamiento o falta de culminación en las diversas dimensiones de su existir, merced a lo cual la persona acompaña a sus hábitos, operaciones... en vez de identificarse con ellos, y el existir-con alude a que precisa de otras personas para ejercer la libertad, conocerse a sí misma y amar, que son los otros trascendentales. Pero también se puede expresar la coexistencia con el “además” transcendental: la persona se añade como co-actus al universo, añade o aporta en la vida social, se añade a sus operaciones y actos... Así pues, su existir es segundo, en tanto que añadido. La coexistencia no es, pues, un modo categorial de existir, que restringiera a una de sus modalidades el existir en general, sino que más bien es una ampliación del existir, un existir segundo abierto por dentro, a modo de una

---

<sup>211</sup> “Gerade im *Ursprung* meines Selbstseins, in dem ich die Notwendigkeiten des Natur- und des Sollensgesetzes zu übergreifen meine, bin ich mir bewußt, mich *nicht* selbst geschaffen zu haben. Wenn ich zum ir als eigentlichem Selbst in das nur und nie ganz zu erhellende Dunkel meines ursprünglichen Wollens zurückkehre, so kann mir offenbar werden: *wo ich ganz ich selbst bin, bin ich nicht mehr nur ich selbst*” (JASPERS, K., *Philosophie II* (Springer: Berlin/Heidelberg/Nueva York) 1973, 199).

puerta que se abriera hacia el interior, de modo que si se la empuja hacia fuera se cierra cada vez más, según la paradójica comparación de que hace uso Kierkegaard. Y como en ese estar abierta no encuentra en el interior su réplica, le es constitutiva la actividad de búsqueda de su término o destinación. De este modo encontramos trascendentalmente de un modo derivado la libertad a partir de la co-existencia como primer trascendental.

2) También cabe mostrar la libertad a partir de la coexistencia-con, toda vez que el ser personal se añade de modo no necesario al ser del universo y a las otras personas con las que coexiste. De este modo, la libertad no es una posesión puramente privada, sino que más bien identifica trascendentalmente a las personas en singular. La dualidad, que se hace presente también a su modo en la libertad, consiste ahora en aceptarse como poseedora de un futuro que viene dado con ella, así como en estar inseparablemente a la búsqueda de su término; ambas dimensiones de la libertad son denominadas por Polo libertad nativa y libertad de destinación, respectivamente.

Ya se advierte que la libertad se toma aquí no como una propiedad de los actos humanos, ni siquiera de las potencias de las que proceden estos actos, sino que sigue al coexistir personal y permite identificar al quién que es la persona. Así entendida, la libertad está en el orden del ser de la persona y desde ahí se comunica a sus potencias y operaciones. Como dice certeramente Scheler: “Libre es originariamente un atributo de la persona, y no de ciertos actos (del querer) ni del individuo. Las acciones del individuo nunca pueden ser libres en el grado en que lo es él mismo”.<sup>213</sup>

Se puede mostrar la libertad asimismo desde la temporalidad distintiva de la persona, examinada en la segunda parte, cap. 1. De acuerdo con ello, la persona no está inserta en la línea del antes-después, sino que es un futuro que no se desfuturiza. Esta prioridad del futuro equivale a que el futuro no adviene a un ahora, transformándolo en pasado – como tiende a representárselo la imaginación –, sino que expone la prelación de la libertad al tiempo (Algo semejante a lo que ocurre con el espacio: la libertad es atópica, en cuanto que no se define por la situación; cuando toda situación ha pasado, la libertad sigue intacta, como lo ejemplifica el

---

<sup>212</sup> Consideramos esta la versión definitiva de Polo, ya que inicialmente no cuenta la coexistencia entre los trascendentales, sino como una condición propia de la persona que los prepara.

príncipe Segismundo entre las cadenas). La libertad abre un futuro que no tiene como destino hacerse pasado, en cuyo caso el pasado sería más futuro que el futuro. Por otra parte, el futuro no es puesto por la libertad humana, sino que revela en esta su índole de creada. No está en ella abrirse o no al futuro, como si se supusiera a sí misma para luego ejercer su poder en libertad, sino que el futuro al que está abierta la delata como otorgada, en dependencia de un otorgamiento creador.

3) Pero el acompañamiento trascendental no se limita a la coexistencia, sino que se extiende al conocimiento: no solo *soy* persona, sino que también *me sé* persona y sé que coexistió con otras personas, ambas cosas *de un modo habitual* (el conocimiento correspondiente de este hábito se debe al hábito innato de sabiduría, según L. Polo). La diferencia entre las personas es indispensable efectivamente en cada una para ser persona, es lo que la hace irreductible como un cada quién. Mi realidad personal tiene, de este modo, un rostro bifronte: por ejemplo, no solo *me doy realmente* un paseo o *me compro en realidad* un libro, como dice Zubiri, sino que también *me alcanzo en futuro* en apertura interna como un quién; este conocerse característico del ser personal, si bien no es completo, es anterior y más alto que el ser conocido intencionalmente como objeto, lo cual no revela nada del ser personal.

En la tradición la noción más próxima al conocer trascendental personal es la aristotélica de entendimiento agente, como conocer activo, separado y que hace inteligible lo demás, en una función análoga a la que tiene la luz física; pero se ha reducido el entendimiento agente por lo general a la función abstractiva a partir de las especies sensibles, privándole así de un tema que esté a su nivel, ya que los abstractos iluminados por él provienen de los sentidos internos. La luz del conocer personal no se limita a iluminar lo que le es inferior, como son las especies debidas a las potencias cognoscitivas inferiores, sino que es transparente, diáfana, luz penetrada de luz.<sup>214</sup> Si la equiparamos con la luz física, ha de hacerse con la salvedad de que para irradiar no necesita de un soporte físico o astronómico que la limite en su alcance; no hay que situarse a una u otra distancia para recibir su efecto, porque la luz del conocer personal irradia hacia dentro, desde sí. Este conocerse no goza, sin

---

<sup>213</sup> SCHELER, M., “Fenomenología y metafísica de la libertad”, *Amor y conocimiento y otros escritos* (Palabra: Madrid) 2010, 302.

<sup>214</sup> Cf. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes* (Rialp: Madrid) 2006, 582 ss.

embargo, de unidad simple, por no ser originario, sino que se dualiza con su tema hacia el cual está orientado. Es el saberse íntimo, a la búsqueda de la Luz originaria de que carece, la cual solo le podrá hacer conocerse como es conocido.<sup>215</sup> El conocer añade a la libertad el tema por el que se orienta y que le asigna el rumbo que por sí sola no encontraría.

## 2) El dar y la persona

Llegamos así, en cuarto lugar, al nivel culminante del dar, que en este orden trascendental no es formalmente la entrega de algo, sino el darse constitutivo en cada persona, ligado al ejercicio positivo de la libertad. Los trascendentales antes consignados convergen, en efecto, en el colofón del amor donal. Así, el además reaparece, a propósito de la donación personal, al encontrarse dualizado con la apertura al futuro no puesta por él y que acompaña a todo dar humano; esto lleva a que el dar no sea un acto puntual o discontinuo entre una serie de otros actos, sino que rebrote o renazca de continuo como tal dar en la persona. También es dual la correlación entre el dar y el aceptar, esta vez en conexión con la coexistencia-con. En cuanto al trascendental de la libertad, excluye toda derivación necesaria a partir de algo previo – ya correspondiera al agente, ya se efectuara desde aquello donado – y en este sentido hace patente el dar. El dar no es sino expresión de libertad y transmite a esta su sentido. Y por lo que hace al conocer, su exigencia de tema trae consigo que, con el tránsito al dar como trascendental, la donación se acompañe paralelamente de una destinación que no reside en el dar mismo, sino que lo antecede creadoramente. En otros términos: la falta de identidad consigo en el existente personal y la necesidad consiguiente de un término que lo exceda se manifiestan a su modo tanto en el conocer como en el donar amoroso, en ambos casos como apertura al Origen creador.

Recordemos que en la descripción que hace Mauss del dar había un elemento inseparable del mismo, consistente en el darse en parte uno mismo al ingresar en el ámbito de lo ceremonial; justamente ahora, al tematizar el dar como un trascendental antropológico, es

---

<sup>215</sup> En palabras del Apóstol, “ahora conozco en parte, entonces conoceré como soy conocido” (San Pablo, I Cor. 13, 12).

cuando este elemento, perteneciente a quien da, encuentra su acomodo más propio.<sup>216</sup> Porque propiamente lo que se da en último término no es una cosa externa o indiferente, sino la persona misma en cuanto que es donación.<sup>217</sup> Con ello no se está efectuando una reflexión a posteriori desde los actos de donación, sino que se trata de la reversión inherente al dar, por la cual este no se queda en hacer depósito de algo, sino que en él la persona se da, para que el dar sea un auténtico trascendental y no una mera prestación externa. Darse en el dar es otro modo de decir dar sin perderse; es claro, de modo inverso, que si se pierde al dar y se lo quiere mantener como dar, es exigido otro acto de dar.

Lo cual se comprueba al reparar en la dualidad que forman el dar y el aceptar, no ya como actos separados y correlativos según se ha visto antes, sino en el propio donante. No cabe, en efecto, un dar sin aceptarme a la vez como quien está dando, pero tampoco es posible un aceptar sin dar la aceptación. Con ello se excluye que aceptar sea solo una respuesta exterior al dar y se implica, por el contrario, que el aceptar penetra o impregna al dar desde dentro. En rigor, la diferencia entre dar y aceptar únicamente cobra sentido para quien está dado a sí mismo antes de cualquier dar activo por su parte. Los dones primarios o básicos como la vida o la crianza lo son antes de que proceda activamente a darme en lo que soy y tengo.<sup>218</sup> Pero como sin los primeros no son posibles los segundos, la aceptación de aquellos es lo que abre y consolida los actos cualificados y subsiguientes de dar. La contraprueba está en que el Creador no tiene necesidad de aceptarse como donador del ser, en tanto que su actividad creadora no depende de una donación previa recibida. En cambio, la aceptación por el Creador del don que le hace la criatura sí es precisa para que aquel se haga efectivo.

---

<sup>216</sup> Una descripción semejante se encuentra en Godbout: "...au delà de ce qui circule, ce qui est en jeu dans le fait de donner, de recevoir, de rendre, ce que nous risquons, c'est notre identité" (GODBOUT, J.T., *Le don, la dette et l'identité*, 20).

<sup>217</sup> "...el don no es solamente un objeto; contiene algo del dador mismo. Cuando hacemos un don ofrecemos mucho más que una mercancía cuyo valor se mide por el precio del mercado. Dar un don es siempre, de una forma u otra darse a sí mismo" (ANDERSON, C.A., GRANADOS, J., *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II* [Monte Carmelo: Burgos] 2012, 45). FALGUERAS, I., "Causar, producir, dar", *Crisis y renovación de la metafísica*, 65 ss. Es sintomática la ambigüedad del término donación, al significar tanto el donar en tanto que acto como aquello que se dona. Aquí se toma preferentemente en el primer sentido, bien entendido que la ambigüedad se debe a que se trata de dos sentidos inseparables. Algo semejante ocurre con el término entrega, que designa ciertamente el acto efectivo de entrega de algo, pero también aquello mismo que es entregado.

<sup>218</sup> A ambos dones se refiere Aristóteles como los mejores. "El padre es la causa de la existencia (del hijo), lo cual se considera lo mejor, así como de su crianza y educación" ( *progonos aitios gar tou einai, dokountos megistou, kai trofhs kai paideias*, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1161 a 16-17).

En la criatura el dar forma dualidad con el aceptar, como se dijo, ambos son correlativos; no se trata de dos mismidades que posteriormente se pongan en relación.<sup>219</sup> Pero como la persona humana no puede aceptar su propio dar en el acto de dar ella misma, remite a su aceptación por otra persona. Ahora bien, esta otra persona solo puede ser en definitiva el Ser que ha puesto en ella el dar, ya que en cualquier otra persona entre el dar y el aceptar está el don y se encuentra, por tanto, en la misma situación de que su dar se dualiza con un aceptar que no proviene de ella. La estructura triádica del dar implica que la persona no puede dar su propio dar ni tampoco aceptar su propia aceptación. Por ello, el don siempre está al nivel de la esencia, ya que su acto de ser constitutivo no puede ser convertido en don: doy mi palabra, doy mi tiempo, doy mi trabajo..., en cualquiera de estos casos no es un haber del que ya dispusiera y que lo depusiese al darlo, sino que lo que doy es la actividad esencial en la que se manifiesta mi ser.

El dar puede ir acompañado de efectos lingüístico-performativos, y a veces no puede por menos de tenerlos para no confundirse, por ejemplo, con un préstamo, como cuando decimos “te doy este libro o este recuerdo” mostrándolo. Es también posible que hagamos del dar objeto de reflexión fenomenológica, distinguiéndolo de otra vivencia próxima, como puedan ser el ceder, prestar o hacer un intercambio, o bien contraponiéndolo a la vivencia opuesta, que en este caso sería el retener para sí. Ahora bien, el dar como tal no se agota en ninguna de estas dos consideraciones (la lingüística ni la fenomenológica), y así lo prueba su ir asociado al aceptar en el donante – aunque no en un solo acto. Lo cual trae consigo que ni el dar ni el aceptar puedan ser convocados desde una instancia precedente, ya se trate de un acto lingüístico, ya sea un acto de conciencia, sino que ambos son antropológicamente primeros o trascendentales en su reclamarse mutuo. Por ello, en vez de ser reiterables como actos, es el redundar propio de la persona lo que da sentido a la prosecución manifiesta en el dar el don, y la ratificación del dar por el aceptar no es su confirmación fenomenológica a modo de cumplimiento, sino más bien su refrendo trascendental por la persona, que da aceptándose como la que da.

Páginas atrás se ha puesto de manifiesto, siguiendo las investigaciones etnográficas que parten de Mauss, que el sentido del don ceremonial está en el reconocimiento mutuo que las partes materializan con un símbolo, desde fumar la pipa de la paz hasta la célebre partición del anillo en dos trozos, cada uno de los cuales corresponde a las

---

<sup>219</sup> PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual* (Eunsa: Pamplona) 2001, 329 ss.

distintas partes. De modo inverso, la ausencia de reconocimiento va pareja con el estado de guerra y hace imposible el don, tal como lo describe Hobbes (*bellum omnium contra omnes*): precisamente la competición permanente, la desconfianza y el deseo de gloria para sí son las muestras de la inexistencia de reconocimiento de cada uno hacia los otros y de la necesidad psicológica, basada en el cálculo egoísta, de concertar un pacto interindividual. Ocurre así que el dar ceremonial como hecho social total se entiende desde el trasfondo del conflicto social latente, conjurado precisamente en la reciprocidad del dar y el devolver, instauradores del régimen de paz. Desde otro prisma, en Hegel se recupera en términos éticos el reconocimiento, pero solo como lucha por alcanzarlo, ya que es a costa de superar dialécticamente la negatividad de los opuestos, como lo resalta la dialéctica del amo y el siervo, al convertirse, por la negatividad de la dialéctica, la sumisión unilateral del siervo en la necesidad recíproca de reconocimiento.<sup>220</sup>

Lo significativo aquí – por lo que hace al tema que estamos tratando – es que tanto el reconocimiento exigido por el estado de paz como el que se forja en la oposición dialéctica precisan de una mediación externa para ser efectivos, ya se trate de los dones mediadores entre las partes, ya sea la oposición dialéctica de la otra parte. Y es en ello en lo que reside su diferencia de principio con la aceptación que es correlativa de la donación, toda vez que la donación o es aceptada libremente o no es, sin entremezclarse en esa implicación mutua una exigencia mediada por algo o por alguien externo a las partes entre las que se consuma la donación.

El amor donal es lo que está latente en la comunicación lograda, en la que no solo hay corrección lógico-formal y verdad material, sino también manifestación esencial de la persona que quiere entablarla. Al comunicarse, la persona da de sí dirigiéndose a alguien otro, de modo que aun olvidado el motivo particular de tal comunicación, queda en el recuerdo la persona que lo inició y le dio cauce. Si separamos la comunicación del ser personal, se convierte en un mensaje cifrado con carácter anónimo y repetitivo, falto de vitalidad. A estas alturas de la exposición ya entrevemos que la comunicación entre los trascendentales (a la que más técnicamente se llama conversión) se cumple por medio de la persona, en la que se dan cita jerárquicamente los distintos trascendentales antropológicos y que hace posibles los trascendentales metafísicos: el ser, la verdad y la bondad. En efecto, sin el ser de la persona lo comunicado se sustantiva como un conjunto de verdades en sí carentes de soporte real, como

---

<sup>220</sup> Sobre las diferentes figuras que ha adoptado el reconocimiento en la historia del

ocurre en el idealismo filosófico; y, a su vez, sin la verdad transmitida y expuesta en el querer, lo querido queda ayuno de verdad, dando pie al voluntarismo nominalista. El ser como primer trascendental es lo que hace posible el realismo de los trascendentales.

A diferencia de lo que sucede en los intercambios mediados por el canje, no hay precedencia de la deuda sobre el dar, como se comprueba en el hecho de que la relación donal retorne de continuo, lejos de zanjarse en unas cuentas ajustadas, lo cual se explica por la implicación en el dar del además trascendental. Y no se trata tampoco de colocarse alternativamente en la situación de donante o de receptor, como en las deudas simbólicas, características del don ceremonial, sino que el dar impregna y culmina tanto los otros trascendentales antropológicos (el además o intimidad, la libertad y el conocer) como las distintas expresiones esenciales de la persona. Trátese de ejercer las capacidades y dotaciones propias, trátese de la comunicación, del desempeño de la educación, de dar hospitalidad o cualquier otro servicio, de penetrar de cultura el medio natural, del desenvolvimiento social..., cualquiera de estos dones no son sino manifestaciones del don peculiar que es cada persona en su acto de ser. Por ello, porque cada persona es irreductible en su dar constitutivo, no se pueden contabilizar los dones ni los dares. Incluso en el terreno económico puede ser que dé más quien exteriormente da menos, si se toman en cuenta la menesterosidad del que da, la intensidad con que lo hace..., en definitiva el alma que pone en ello.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, M, REIMERS, A, J, *Karol Wojtyła's Personalist Philosophy. Understanding Person and Act* (The Catholic University of American Press: Washington) 2016.

AGIS, M, y otros, *Hermenéutica y responsabilidad* (Universidade de Santiago de Compostela: Santiago de Compostela) 2005.

ANDERSON, C.A., GRANADOS, J., *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II* (Monte Carmelo: Burgos) 2012.

ANSCOMBE, E., *Intención* (Paidós: Barcelona) 1991.

BRUAIRE, C., *El ser y el espíritu* (Caparrós: Madrid) 1999.

- BURGOS, J.M., *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía* (BAC: Madrid) 2014.
- *La experiencia integral* (Palabra: Madrid) 2015.
- CAILLÉ, A., *Anthropologie du don* (La Découverte: Paris) 2007.
- CRESPO, M., *El perdón: una investigación filosófica* (Encuentro: Madrid) 2016.
- *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica* (Ediciones UC: Santiago de Chile) 2012.
- DANTO, A., *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia* (Paidós: Barcelona) 2002.
- DERRIDA, J., *Donner le temps I: La fausse monnaie* (Galilée: Mayenne) 1991 (trad: *Dar el tiempo I. La moneda falsa* [Paidós: Barcelona] 1995).
- “Justicia y perdón”, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (Trotta: Madrid) 2001.
- *Dar la muerte* (Paidós: Barcelona) 2000.
- FALGUERAS, I., “Causar, producir, dar”, *Crisis y renovación de la Metafísica* (Universidad de Málaga: Málaga) 1997.
- FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana* (PPU: Barcelona) 1990.
- *La autodeterminación y sus paradojas. Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos* (Publicaciones de la Universidad de Murcia: Murcia) 1997.
- *La trayectoria fenomenológica de Husserl* (Eunsa: Pamplona) 2008.
- *Sobre Acción, Deber, Donación de Urbano Ferrer* (Aedos: Madrid) 2017.
- FINANCE, J. de, *Ensayo sobre el obrar humano* (Gredos: Madrid) 1966.
- GILBERT, P., PETROSINO, S., *Le don. Amitié et paternité* (Lessius: Bruselas) 2003.
- GODBOUT, J., *Le don, la dette, l'identité: Homo donator versus homo oeconomicus* (La Découverte: Paris) 2000.
- *Ce qui circule entre nous: donner, recevoir, rendre* (Seuil: Paris) 2007.
- GODBOUT, J., CAILLÉ, A., *L'esprit du don* (La découverte: Paris) 2000.
- GODELIER, M., *El enigma del don* (Paidós: Barcelona) 2009.
- GUARDINI, R., *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens* (Matthias Grünewald: Mainz/Paderborn) 1987.
- *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-52)* (M. Grünewald: Mainz) 1993.

- HÉNAFF, M., *Le Prix de la vérité, le don, l'argent, la philosophie* (Seuil: Paris) 2008.  
 — *Le don des philosophes. Penser la réciprocité* (Seuil: Paris) 2012.
- HENRY, M., *De la phénoménologie I: Phénoménologie de la vie* (PUF: Paris) 2003.  
 — *Phénoménologie matérielle* (PUF: Paris) 1990.  
 — *La esencia de la manifestación* (Sígueme: Salamanca) 2015.
- HUSSERL, E., *Psychologische Phänomenologie*, Hus. IX, 1968.  
 — *Cartesianische Meditationen*, Hus. I, 1963.  
 — *Ideen I*, Hus. IV, 1952.
- JASPERS, K., *Philosophie II: Existenzerhellung* (Springer: Berlin, Heidelberg, New York) 1973.
- LEVINAS, E., *Totalité e infini: Essai sur l'exteriorité* (Martinus Nijhoff: La Haya) 1984.
- LUCAS, J., *Responsibility* (Clarendon Press: Oxford) 1995.
- MARION, J-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (PUF: Paris) 1997 (trad. cast.: Siendo dado [Síntesis: Madrid] 2008).
- MARION, J-L., *Réduction et donation* (PUF: Paris) 1989.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad* (Rialp: Madrid) 1967.
- MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona humana* (Club de Lectores: Buenos Aires) 1984.
- MAUSS, M., *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Katz: Buenos Aires) 2009.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception* (Gallimard: Paris) 1969.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El espectador*, Obras II, (Alianza Ed: Madrid) 1983.
- PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad* (Avarigany: Madrid) 2011.
- POLO, L., *Antropología trascendental I* (Eunsa: Pamplona) 1999.  
 — *Antropología trascendental II* (Eunsa: Pamplona) 2003.  
 — *La voluntad II* (Cuadernos de Anuario Filosófico: Pamplona) 1998.
- REID, T., *Los principios del conocimiento* (Encuentro: Madrid) 2014.
- REINER, H., *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Dissertation Universität zu Freiburg i.B., 1927.

RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté* (Aubier: Paris) 1988.

— *El discurso de la acción* (Cátedra: Madrid) 1981.

— *Tiempo y narración I* (Cristiandad: Madrid) 1987.

— *Sí mismo como otro* (Siglo Veintiuno: Madrid) 1996.

— *La memoria, la historia y el olvido* (Trotta: Madrid) 2003.

— *Los caminos del reconocimiento* (Trotta: Madrid) 2005.

— *Amor y justicia*, (Trotta: Madrid) 2011.

SCHELER, M., “Fenomenología y Metafísica de la libertad”, *Amor y conocimiento y otros escritos* (Palabra: Madrid) 2010, 271-308.

SCHUTZ, A., “Algunas ambigüedades de la noción de responsabilidad”, *Estudios de teoría social* (Ammorrtu: Buenos Aires) 1979, 152-155.

SEIFERT, J., *Qué es y que motiva una acción moral* (Centro Universitario Francisco de Vitoria: Madrid) 1995.

— *Superación del escándalo de la razón pura* (Cristiandad: Madrid) 2007.

SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes* (Rialp: Madrid) 2006.

SERRANO DE HARO, A., *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* (Trotta: Madrid) 2016.

TORRALBA, F., *La lógica del don* (Khaf: Madrid) 2011.

VARGAS BEJARANO, J.C., *Phänomenologie des Willens* (Peter Lang: Frankfurt am Main, Berlin) 2006.

WOJTYLA, K., *Persona y acción* (Palabra: Madrid) 2011.

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre* (Alianza: Madrid) 1986.

#### **COLABORACIONES Y ARTÍCULOS:**

AGÍS, M., “El problema de la culpa en Ricoeur: el Perdón difícil”, *Mal, Símbolo e Justiça*, Portocarrero, M<sup>a</sup>.L. (coord..) (Faculdade de Letras: Coimbra) 2001, 49-64.

BARRERO GONZÁLEZ, D., “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida”, *Revista Laguna*, 2006, 35-47.

BASÁÑEZ AGORRADO, F., “Una fundamentación antropológica de la economía de mercado desde la dimensión donal de la persona”, *Estudios sobre la Encíclica Centesimus Annus* (Unión Editorial/Aedos: Madrid) 1992, 475-516.

BAVIERA, T., ENGLISH, W., GUILLÉN, M., “The ‘Logic of Gift’: Inspiring Behavior in Organizations Beyond the Limits of Duty and Exchange”, *Business Ethics Quarterly*, 26:2 (Abril 2016), 159-180.

BENOIST, J., “Egología y donación”, *Anuario Filosófico*, XXVIII/1, 1995, 109-141.

DERRIDA–MARION, “Sobre el don. Una discusión entre Derrida y Marion” (moderada por Richard Kearney), *Anuario colombiano de fenomenología*, III, (Universidad de Antioquia: Medellín) 2009, 243-274.

DÍAZ, R.D., “Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, III, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú y otras Universidades, 2009, 233-245.

FALGUERAS, I., “Responsabilidad del hombre sobre la historia”, *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, Fernández, F (coord.) (Unión Ed/Aedos: Madrid) 1990, 303-332.

— “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, *Studia Poliana*, 15 (2013), 69-10.

FERRER, U., “La derivación hermenéutica de la fenomenología”, *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política* (San Esteban, Salamanca) 1992, 117-125.

— “La articulación entre los discursos de la acción en Ricoeur”, *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago, 2005, 455-470.

— “La muerte desde el abandono del límite mental”, *Miscelánea poliana*, 30 (2010), 2-10.

— “La naturaleza de la virtud según Guardini”, *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, González A., Zorroza, I. (eds.) (Eunsa: Pamplona) 2011, 289-302.

— “Interdisciplinariedad de la Bioética: su posibilidad y sus límites”, *Cuadernos de Bioética*, 81 (2013/2), 265-274.

— “Distinción entre individualidad del yo y persona según Maritain y sus niveles”, *Diálogo Filosófico*, 96 (2016/3), 403-418.

FOESSEL, M., “Paul Ricoeur: el mal como acontecimiento”, *Afectividad, razón y experiencia* (Biblos: Buenos Aires) 2012, 165-180.

GONZÁLEZ, A.L., “Persona, libertad, don”, *Lección inaugural del curso académico 2013-14*, Universidad de Navarra.

GUITIÁN, G., “Subsidiariedad y lógica del don en la Caritas in Veritate: aproximación histórico-teológica”, *La doctrina social de la Iglesia: Estudio a la luz de la Encíclica Caritas in Veritate* (BAC, Madrid) 2014, 401-418.

HOLUB, G., “Karol Wojtyła and René Descartes”, *Anuario Filosófico*, 2015/2, 341-358.

MÈLICH SANGRÀ, J.C., “Paradojas (Una nota sobre el perdón y la finitud)”, *Ars brevis* 2012, 122-134.

POLO, L., “Tener y dar”, *Sobre la existencia cristiana* (Eunsa, Pamplona) 1996, 103-135.

RICOEUR, P., “Phänomenologie des Willens”, *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13-18April 1971*, Kuhn, H., Avé-Lallemant, E., Gladiator, R. (eds.) (M. Nijhoff: The Hague) 1975, 105-124.

— “Expliquer et comprendre”, *Revue Philosophique de Louvaine*, 75 (1977), 126-147.

— “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”, *Lo justo* (Caparrós: Madrid) 2003, 49-74.

— “L’attention, étude phénoménologique de l’attention et de ses conexions philosophiques”, *Studia Phenomenologica*, XIII (2013), 26-54.

TAYLOR, Ch., “What is human agency?”, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. (Cambridge University Press: Cambridge) 1985.