

# **¿QUÉ SIGNIFICA SER PERSONA?**

**Urbano Ferrer**

A Mari

## INDICE

PROLOGO.....

INTRODUCCION.....

PARTE PRIMERA:

PRIMERAS INCURSIONES EN LA NOCION DE PERSONA.....

Cap. I: APROXIMACIONES FENOMENOLOGICAS A LA PERSONA

1.1. Del sujeto trascendental a la persona: desarrollos históricos (Kant, Fichte, Husserl).....

1.2. La motivación y las habitualidades como vías de acceso a la persona: Husserl.....

1.3. Del yo a la persona en Max Scheler.....

1.4. El sí mismo como motivo de tránsito del yo al ser de la persona

1.4a). Noción de sí mismo (Edith Stein).....

1.4b). Del sí mismo a las respuestas personales de valor.....

1.4c). Del sí mismo consciente a la integralidad de la persona.....

Cap. II: ACCION SOCIAL Y PERSONA.....

2.1. El sentido en la acción social.....

2.2. La dialogicidad de la acción social.....

2.3. El mundo de la vida en la acción social.....

2.3.a) Dimensiones espacial y temporal del mundo de la vida.....

2.3.b) Dimensión social del mundo de la vida.....

2.3.c) Dimensión lingüístico-semántica del mundo de la vida.....

2.4. La identidad y la relación de la persona como supuestos de la acción social...

### Cap. III: LOS NIVELES DE IDENTIDAD EN LA PERSONA

3.1. ¿Criterios de identidad personal?.....

3.2. Identidad corporal del sujeto personal.....

3.3. Los marcos referenciales en el yo como motivo de acceso a la persona (Ch. Taylor).....

3.3. a) Lo público como marco referencial para la persona.....

3.3. b) ¿Son las posibilidades históricas un marco referencial para la persona?.....

3.3. c) El lenguaje como marco referencial para la persona.....

3.3.d) ¿En qué sentido es la cultura un marco referencial para la persona?.....

### PARTE SEGUNDA:

#### APROXIMACION ONTOLOGICO-MORAL A LA PERSONA

Cap. I: DE SUS CARACTERES AL SER PERSONAL.....

Cap. II: PERSONA Y COMUNIDAD.....

2.1. Formas de relación interpersonal.....

2.2. Del espacio intersubjetivo a las formaciones comunitarias...

2.3. La comunidad familiar.....

2.4. Las comunidades nacional y estatal.....

Anexo histórico sobre las relaciones Nación-Estado .....

### Cap. III: LA PERSONA, REALIDAD MORAL

3.1. La responsabilidad moral personal.....

3.2. La persona, un ser que se compromete.....

3.3. La dignidad de la persona.....

## PROLOGO

*¿Qué significa ser persona?* es un libro singular, como singular es su autor. Urbano Ferrer, profesor de Ética de la Universidad de Murcia, es persona alejada del bullicio intelectual y reacia a cualquier búsqueda fácil del éxito. La seriedad y honradez, tanto en lo personal como en lo filosófico, son proverbiales en él, algo de particular importancia en quien ejerce magisterio precisamente en materia ética.

No son muchos los que pueden mostrar un conocimiento tan profundo al mismo tiempo del pensamiento fenomenológico y de la filosofía trascendental, de la filosofía greco-medieval y del pensamiento de nuestros días. Urbano Ferrer es capaz de ponerlos en diálogo y de servirse de ellos para el fin que se propone de sacar a la luz un concepto de persona a la vez unitario y lleno de diversidad de matices.

Aunque no lo dice así, el acercamiento clásico griego a la noción de persona le parece adecuado, pero falto de matices existenciales y lejano al lenguaje filosófico de nuestros días, mientras que el meramente existencial no tiene estructura conceptual suficiente. Se decide, por ello, a partir de la idea moderna de sujeto trascendental para, tras confrontarla y verla modificada por los diferentes grandes representantes de la fenomenología, llegar a la discusión con varios de los más calificados autores del pensamiento actual.

El resultado es una exposición y defensa muy sólidas de la idea de persona. De un lado, se hace ver el carácter central que tal idea posee. De otro, se recogen argumentativamente las aportaciones de los últimos siglos, al tiempo que se discuten con gran rigor las tesis que divergen de la propia del autor: que la persona es una unidad indisoluble y relacional, con características sociales y morales trascendentes.

Ella no es un sujeto vacío, ni mero receptáculo de acciones, ni discontinua, ni pura suma de cualidades, ni exclusivamente histórica, ni proyección intelectual, ni sólo particular ni abstractamente universal, ni individuo aislado ni constructo social. La persona, al no ser nada de eso exclusivamente, pero participar de un modo u otro de todo ello, resulta ser una unidad radical en la diversidad, tan individual y concreta como universal y trascendente, y de una infinita riqueza ontológico-existencial.

Con una ordenación acertada, se analiza la socialidad antes de la identidad, pues sin relación la identidad no se puede constituir. Toda esta temática, tan crucial para la comprensión del concepto de persona, está estudiada con acribia y finura de matices.

\* \* \*

Hemos de agradecer el que se nos presente con tanta seriedad y dominio filosófico un tema que nos afecta tan directa y radicalmente. Supone una frivolidad igualmente radical el no reflexionar de verdad acerca de él, y no digamos el ni siquiera planteárselo.

Este libro rechaza cualquier excusa a ese respecto, pues muestra de modo convincente cómo el tema, lejos de ser secundario, es central; en modo alguno sólo abstracto, sino sumamente concreto y existencial; para nada antiguo, sino de suma actualidad.

Las virtudes de este trabajo de Urbano Ferrer son también su dificultad. A la trascendencia y profundidad del tema el autor hace frente con un pensamiento riguroso y un lenguaje técnico que requieren una atención muy cuidadosa. Esta es una obra para ser leída despacio y releída después.

El que se empeñe en ello verá recompensado su esfuerzo con un gran enriquecimiento interior.

Rafael Alvira

## PRESENTACION

Este libro es fruto de mi dedicación durante algunos años a un tema como el de la persona, que es central para la fundamentación del saber moral. Su descuido o minusvaloración es lo que explica en buena parte las amenazas sobre la humanidad — políticas, sociales, raciales...— a que hemos asistido durante el siglo XX y que hoy se siguen dibujando sobre el horizonte, especialmente bajo el signo de algunas de las aplicaciones biotecnológicas ya iniciadas.

Un primer acercamiento posible a la noción de persona es a partir de algunos conceptos metafísicos irreductibles, de procedencia griega y latina (tales como *ουjsiva* —*essentia*, *υJpovstasiβ* —*substantia*, *υJpokeivmenon*— *subjectum*, *proβ ti* —*relatio...*), y, desde estos conceptos, busca recomponer la realidad ascendente de carácter último que es la persona, la cual sólo se corona en Dios como Persona trinitaria y suprema. Este modo de proceder tiene a su favor el hecho de que, por ser la persona un todo, no integrable en unidades más altas, su comprensión ha de movilizar los conceptos depurados que sólo la Metafísica proporciona: los cuales no dependen del universo físico, aunque no sean enteramente ajenos a él (no en vano se ha visto en el hombre, ya desde los griegos, un microcosmos). Los propios trascendentales de la Ontología clásica constituyen un buen punto de arranque, ya que, al aplicarlos al ser personal, alcanzan una expresión peculiar e incomparablemente más plena de la que tienen en las realidades infrapersonales. Así, el acto de ser tomista, la unidad, la verdad o la bondad poseen, en el caso de la persona, una consistencia que no se puede equiparar a la de los entes que son corruptibles (sin acto de ser duradero), divisibles (cuya unidad se presenta en la forma deficiente de la multiplicidad continua) y provistos de una inteligibilidad y amabilidad internas inferiores a las de los seres personales, que nunca acaban de conocerse y que poseen una perfeccionabilidad ilimitada en su orden.

Otro procedimiento a seguir sería el que ha ensayado una parte de la filosofía contemporánea, al haber reemplazado las delimitaciones esenciales anteriores por la realidad nouménica de un "quién", que por principio se sustrae a toda categorización lógica y que sólo se revela, en su apertura constitutiva, a través del diá-logo interpersonal. Es éste un enfoque

con un punto de partida también muy válido y significativo, ya que toma en cuenta la coexistencia como dimensión inseparable de la persona. No es que las personas entren en relación con posterioridad a su estar constituidas, sino que sólo realizan propiamente su ser en la relación, desde la expresión primera de la dependencia en el vientre materno hasta las formas plenarias del aportar y de la efusividad. Desde el ángulo gnoseológico se muestra bien a las claras el ser-en-relación de quienes son "alguien" en el reconocimiento recíproco, que sólo se da entre las personas.

Sin embargo, ninguno de estos dos recorridos es el que va a ser seguido aquí, sino que se partirá de la noción moderna de sujeto trascendental, y examinaremos cómo ha sido emprendida por el pensamiento contemporáneo su transmutación en persona. En la Primera Parte me refiero en apretada síntesis a ciertas vías ensayadas por la Filosofía del último siglo para el redescubrimiento de la persona como agente singular, sujeto de actos libres, poniendo especial énfasis en la Fenomenología y atendiendo asimismo a la Ciencia social postweberiana y a la reflexión hermenéutica sobre las dimensiones histórica, lingüística y pública del quehacer humano. He buscado ahorrar al lector no especialista el trato directo con las variadas fuentes, sobre todo germanas, que he resumido, limitándome en la mayor parte de los casos a consignar su procedencia a pie de página. Por otra parte, los conceptos tomados de la Filosofía moderna y contemporánea, a que he tenido que aludir colateralmente, en función del tema de la persona, son indispensables para mostrar nuestra altura histórica al inicio del siglo XXI.

La Segunda Sección, de carácter sistemático, contiene, en cambio, una exposición directa, que refleja y desarrolla los resultados hallados en la Primera. Por esto, puede leerse al margen de la apoyatura investigadora y bibliográfica ofrecida en la Primera Parte, pero que ha servido de guía para su elaboración. Se desglosa esta Segunda Parte en tres capítulos, relativos a los caracteres distintivos del ser personal, a la formación de comunidades a las que la persona está abierta desde su ser-en-coexistencia y a la condición moral de la persona. Esta última queda de manifiesto a través del examen de los fenómenos de la responsabilidad y del prometer, a los que ha dedicado especial atención una parte de la Filosofía contemporánea. Son fenómenos que están de algún modo supuestos en el ejercicio de la libertad que acompaña a la persona en el desempeño de sus virtudes morales y en el crecimiento en ellas.

El desarrollo de las tesis que se exponen está en deuda con una larga serie de pensadores, preferentemente del siglo XX. Sin los estímulos que su lectura me ha suscitado difícilmente habría podido encontrar el autor las aportaciones más propias del libro.

**PARTE PRIMERA**

**PRIMERAS INCURSIONES EN LA NOCION DE PERSONA**

## **CAP. I: APROXIMACION FENOMENOLOGICA A LA PERSONA**

### **1.1. Del sujeto trascendental a la persona: desarrollos históricos (Kant, Fichte, Husserl)**

Empezaré mostrando el decurso que ha seguido la noción de yo o sujeto trascendental<sup>1</sup> a lo largo de la Modernidad, pues si bien no es un dato inmediato para la reflexión, sí es una de las claves para comprender la Filosofía moderna en su conjunto desde Descartes. Pero esto por cierto es lo que ha impedido precisamente la tematización directa de la persona como sujeto singular.

En la época moderna, tanto el orden cognoscitivo como la regulación práctica dependen cada vez más de un sujeto innominado, de tal modo que se vuelve problemática la pretensión de individualidad que parecen elevar los actos propios. Limitándonos por el momento a la vertiente práctica, ocurre, en efecto, que los mandatos que se confiere a sí mismo este sujeto son válidos en general para cualquier sujeto racional, lo cual acabará por volver superfluo al sujeto singular y por poner en su lugar, o bien a una Razón absoluta que planea por encima de los hombres (Hegel), o bien, en el polo opuesto, a unas estructuras sociales y lingüísticas infrasubjetivas, que se atienen a su peculiar dinámica (lo que abocará a las diversas formas de naturalismo sistémico). De este modo, el sujeto moderno, que surgió innovadoramente en el clímax emancipador radical propio de la Ilustración, se ha precipitado posteriormente en una espiral de sometimientos, que van desde los imperativos anónimos y abstractos, en los que ciertamente se esfuma, hasta los sistemas autorreguladores para los que representa un obstáculo.

Por fin, el yo trascendental acaba siendo desterrado de la filosofía, al reducirse a un marco vacío, de resonancias aleatorias y evanescentes. A partir de aquel yo ontológicamente inane de la Teoría del conocimiento moderna, que era mero punto de unidad y convergencia para los actos, se ha venido a parar, en el otro extremo, en el yo sobrecargado estructuralmente, y al cabo desplazado por sus mismos mecanismos impersonales. El resultado ha sido que el dominio ilimitado sobre la naturaleza, que era distintivo de la subjetividad desde Descartes y F. Bacon, se ha vuelto paradójicamente contra el sujeto. Lo

---

<sup>1</sup> Se entiende, en especial en la Filosofía kantiana, por sujeto trascendental al sujeto como condición a priori de posibilidad de los datos fenoménicos de los que se parte.

cual sucede una vez que se reduce éste a un desenlace de ciertas condiciones iniciales e inerciales, que entran dentro de lo que habría de ser dominado por él, según el planteamiento inaugural de la Modernidad. A este respecto, hacía notar el antropólogo Max Müller que la persona como sujeto de actos individuales, no fiados al subconsciente ni a las estructuras anónimas, se bate en retirada en el pensamiento moderno<sup>2</sup>.

Ch. Taylor ha mostrado cómo tanto el *ego* freudiano como las conexiones asociativas del conductismo remiten a este modelo del yo moderno, puntiforme y desvinculado<sup>3</sup>. Es un yo descargado en sus inicios de toda consistencia interna, pero a la vez apto no sólo para objetivar todo lo otro, sino también para adquirir una representación de sí mismo. La interpretación sartriana del yo como un para-sí que es una nada y que nadifica a todo lo demás con su mirada responde a esta misma noción en sus últimas consecuencias.

Nuestra investigación inmediata va a versar acerca de si puede encontrarse alguna vía por la que acceder desde el sujeto moderno a la persona, así como también intentará mostrar cómo ha sido recorrida la presunta vía por algunos autores contemporáneos.

En este primer capítulo trataremos de explicar la transmutación del sujeto trascendental en persona, revisando para ello sus notas distintivas de *acción espontánea* y de *impenetrabilidad* o inaccesibilidad a sí mismo. Son características del sujeto que aparecen de un modo patente en el idealismo trascendental kantiano, y sólo en parte se atenúan en las versiones trascendentalistas posteriores de Fichte y Husserl: ello ocurre, aunque a primera vista estos autores resalten bajo nuevos aspectos la trascendentalidad del sujeto, a saber, como autogénesis en el yo fichteano y como autoconstitución monádica en el caso del yo husserliano. Así pues, comenzaremos por examinar los dos rasgos mencionados —la espontaneidad y la impenetrabilidad— en la concepción kantiana.

### **A) El sujeto trascendental kantiano**

Para Kant el sujeto (presentado como un “*Ich denke*” o “yo pienso”) es deducido trascendentalmente como unificador de las categorías del entendimiento, y acompaña, así, a todas nuestras representaciones como una nueva representación<sup>4</sup>. Por tanto, el sujeto no es representado aisladamente, ni formado mediante las categorías, sino que más bien se incardina en la acción que conforma al objeto de conocimiento mediante las categorías. Sin embargo, este planteamiento apenas puede evitar la circularidad en la relación entre sujeto y

---

<sup>2</sup> M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte (Experiencia e historia)*, Alber, Friburgo/Munich, 1971.

<sup>3</sup> Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, en especial pp. 191-192.

<sup>4</sup> A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 94 ss.

acción: pues a la vez que es un sujeto presente sólo en la espontaneidad de la acción categorial, ésta le tiene a él por condición a priori de posibilidad. Es, en definitiva, un sujeto vacío o carente de núcleo personal<sup>5</sup>. La espontaneidad de su acción es lo que impide al sujeto la vivencia reflexiva de sí mismo. No obstante, esta vivencia reflexiva se haría precisa para identificar el acto de conocer como propio de un sujeto singular.

Pero en el orden práctico tampoco se encuentra en Kant una subjetividad singular que, desde su libertad, explique la actuación moral. Esto se debe a que pone el signo moral de la acción en el deber universal, volviendo luego — con no poco artificio— desde el deber a una libertad ciertamente *singular*, pero que tiene, a la vez, en la ley del deber su única *ratio cognoscendi*<sup>6</sup>. Y en cuanto a la actuación que está en pugna con el deber, su conocimiento tampoco provendría de la conciencia del acto libre, sino que se limitaría a dar curso a la inclinación contraria al deber.

En otros términos: Todo es como si la disputa entre inclinación contraria al deber y deber moral hubiese de decidirse entre dos espontaneidades antitéticas dentro de un espacio de juego neutral, ajeno a la libre toma de decisiones. Pese a las vacilaciones kantianas en este punto, Kant parece dar a entender que el conflicto entre la ley universal autónoma y las máximas de actuación que son heterónomas —en tanto que condicionadas por los objetos a cuya realización apuntan— se resuelve al margen de la voluntad individual, ya que tanto en una como en otra alternativa no se cuenta con la vivencia propia e inmediata del sujeto que actúa libremente.

Esta separación y conflictividad entre deber e inclinación es una más entre las dicotomías que abundan en la obra kantiana. Otra separación paralela es la que efectúa Kant entre el yo idéntico autónomo, incognoscible o nouménico, y el hombre fenoménico o empírico, único desvelado por el conocimiento humano<sup>7</sup>. Ahora bien, con esto estamos ya refiriéndonos a la impenetrabilidad, que era la segunda nota distintiva del sujeto trascendental antes destacada y que va conexas con la espontaneidad.

---

<sup>5</sup> Suscribo las apreciaciones en este sentido de A. Llano: "Resulta, pues, que las acciones son más en cuanto que se remiten al yo trascendental, y, a su vez, el yo trascendental sólo se constituye en las acciones... Circularidad paradójica, ya que expresa la vaciedad de un yo que, en lugar de ser el núcleo real e irrepitible de la persona, se entiende como una función universal y abstracta: estamos ante un fundamento sin consistencia" (A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 84; también "Subjetividad moderna y acción trascendental", *Razón y libertad*, R. Alvira (coord.), Rialp, Madrid, 1990, pp. 63-74).

<sup>6</sup> Es una dificultad señalada repetidamente por G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie (Kant: libertad como autonomía)*, Klostermann, Francfort, 1983. Son especialmente indicativos los textos kantianos del tercer capítulo de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. De la derivación kantiana de la libertad a partir del *factum* inconcuso del deber me he ocupado en U. FERRER, "La prueba indirecta de la libertad", *Razón y libertad*, pp. 260-273.

<sup>7</sup> Cfr. F. RICKEN, "Homo noumenon und homo phaenomenon", *Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Fundamentación de la Metafísica de las costumbres)*, O. Höffe (ed.), Klostermann, Francfort, 1993, pp. 234-252. Al conocimiento fenoménico del hombre dedicó Kant parte de sus escritos tardíos, en especial su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropología desde un punto de vista pragmático)*, (1798), AK VII, pp. 117-333.

La espontaneidad del sujeto que actúa por deber equivale, en efecto, a no guiarse por un conocimiento fenoménico previo de los objetos naturales. Con esto, Kant establece una fisura insalvable entre el hombre como fenómeno, perteneciente al ámbito de la Naturaleza, y el hombre como noúmeno o realidad inteligible, colocando la libertad del sujeto en el segundo plano. A esta realidad inteligible del hombre no se accede mediante un conocimiento propio, sino a través de la actuación por deber.

De este modo, la concepción kantiana sólo permite una caracterización negativa del sujeto trascendental, impenetrable en sí mismo. La acción de este sujeto se activa cuando hay *ausencia* de todo deseo, pues el deseo tampoco es espontáneo, por pertenecer al ámbito heterónimo de lo causal-natural. En contraposición a las leyes causales de la Naturaleza, que afectan al hombre como fenómeno, está el inicio de nuevas series causales por el hombre con su actuación autónoma. Pero, con ello, ha dejado Kant en medio —entre las afecciones causales y la espontaneidad causal debida a la razón práctica— el hueco, que ya no podrá recuperar, de la relación reflexivo-práctica; es una relación reflexiva que habría necesitado tanto para operar el paso de las inclinaciones naturales a las máximas de la acción como para que se dé la conciencia del *propio*<sup>8</sup> deber. Ahora bien, *esta relación práctica consigo mismo se traduce, en la actuación, en la conciencia del sujeto como fin en sí.*

Es verdad que Kant hizo un uso fundamental de la noción de reino de los fines, o conjunto de seres que son fines en sí mismos los unos para los otros. Sin embargo, no dio a la noción de fin en sí una determinación positiva; más bien, entendió la índole de fin en el modo negativo, no accesible al conocimiento objetivo, de lo que *no* admite ser tratado como un mero medio. La noción kantiana de persona se asimila, así, a este sujeto nouménico, que es fin en sí mismo<sup>9</sup>. Y, al considerar el deber como un *factum* de la razón, pasó por alto la necesaria toma de posición de la voluntad ante lo que es debido que está a la base de la noción abstracta de deber.

Para Kant la dignidad moral (*Würde*) —correlativa de su noción de persona— consiste en ser fin en sí mismo y en requerir consiguientemente, de sí mismo y de los demás, respeto (*Achtung*) incondicional; de este modo, el ser que es fin en sí no consiente ser reducido a un simple medio o instrumento, cuyo valor le viniera de fuera de él (*pretium usus*). Pero esta valoración singular le viene al hombre, según Kant, de la ley moral que se otorga a sí mismo y a la que simultáneamente se somete; por ello, el hombre al margen de la ley, en su sola consideración natural, carece de valor interno, siendo el único objeto de respeto, propiamente,

---

<sup>8</sup> El término "propio" no tiene aquí un sentido posesivo, sino reflexivo; es la nota que contrapone el querer animal al querer humano (G. PRAUSS, "Für sich selber praktische Vernunft" ("Razón práctica por sí misma"), O. Höffe (ed.), *op. cit.*, pp. 253-263).

<sup>9</sup> El concepto de persona en Kant equivale al homo noumenon: I. KANT, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Metafísica de las Costumbres. Principios metafísicos de la doctrina de la virtud)*, A 73, p. 423. Cfr. en este sentido L. HONNENFELDER, "Der Streit um die Person in der Ethik" ("La disputa en torno a la persona en Ética"), *Philosophisches Jahrbuch*, 100/2 (1993), pp. 246-265; F. RICKEN, *art. cit.* En el mismo sentido, para Ch. Taylor "a la filosofía moral kantiana le resulta difícil obviar la crítica de que el agente racional no sea la persona completa" (*op. cit.*, p. 406).

la ley en él<sup>10</sup>. Para decirlo con sus propias palabras: "El hombre en el sistema de la naturaleza (*homo phaenomenon, animal rationale*) es un ser de significación mínima (*geringer*) y tiene un valor común (*pretium vulgare*) con los demás animales, como productos del suelo"<sup>11</sup>. Ni siquiera las dotes naturales específicas, como el entendimiento, le harían acreedor a una valoración intrínseca<sup>12</sup>.

Sin embargo, a mi modo de entender, el sujeto es fin en sí mismo no ya sólo porque *no deba* ser instrumentalizado, como acertadamente señala Kant en estos y otros pasajes, sino también y antes que nada porque tiene una voluntad que se dirige desde sí misma hacia el término del deber, o, lo que es lo mismo, hacia lo debido<sup>13</sup>. En este sentido, R. Otto ha mostrado, en alusión crítica a la teoría ética kantiana, que el valor premoral del querer es el supuesto antropológico desde el que se hace posible tanto el deber moral como la dignidad que estriba en su cumplimiento<sup>14</sup>. En conclusión, y por contraste con la noción kantiana de deber como dato primero e inderivable, si partimos de que el sujeto tiene por suyos los actos voluntarios, nos resulta posible establecer mediante esta relación reflexivo-práctica las bases antropológicas de la conciencia del deber.

## B) El sujeto trascendental en Fichte

Los rasgos kantianos anteriores del sujeto trascendental de espontaneidad y de no transparencia a la conciencia objetiva se mantienen en Fichte<sup>15</sup>, incluso radicalizados, ya que para el filósofo de Jena es un sujeto que se hace consciente como pura actividad. Su identidad consigo mismo es anterior a toda conciencia empírica de objetos, y no necesita expresarse en un juicio de identidad; antes bien, los enunciados tautológicos de identidad son posibles por la identidad del yo que los pone. En otros términos: la identidad del yo no es un caso particular de la proposición tautológica "A=A", sino que es, a la inversa, la autogénesis del sujeto la

<sup>10</sup> "La ley presente en él le arranca inevitablemente el respeto por su propio ser, y este sentimiento (que es de una clase peculiar) es el fundamento de ciertos deberes..., no es que tenga un deber de respeto hacia sí, pues aun sólo para poder concebir un deber en general debe tener respeto ante la ley en sí misma" (I. KANT, *op. cit.*, A 42, p. 403).

<sup>11</sup> *op. cit.*, A 93, p. 434.

<sup>12</sup> "Incluso el hecho de que aventaje a estos animales en entendimiento y pueda proponerse para sí mismo fines le da sólo el valor externo de su empleabilidad (*pretium usus*), a saber, el valor de un hombre para otro, i.e. un precio, como el de una mercancía en el tráfico con estos animales como cosas..." (*loc. cit.*).

<sup>13</sup> No deja de ser sintomático que, pese al empeño kantiano por salvar la autonomía práctica del sujeto, las críticas más radicales y probablemente las más certeras a sus tesis le hayan venido desde la Axiología en razón de la heteronomía "farisaica" del deber absolutizado (como se ve, la mera introducción nominal de un término como "autonomía" en este caso desconcierta). Sobre la pareja de conceptos autonomía/heteronomía moral con especial referencia a Kant, U. FERRER, "¿Autonomía o heteronomía de la conciencia moral?", *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, AEDOS/Unión Editorial, Madrid, 1996, pp. 223-242. Cfr. también M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck/Viena, 1987 (trad. cast.: *Ley natural y razón práctica*, EUNSA, 2000).

<sup>14</sup> R. OTTO, "Wert, Würde, Recht" ("Valor, dignidad, derecho"), Boozer, J.S. (ed.), *Aufsätze zur Ethik (Ensayos de Ética)*, C.H. Beck, Munich, 1981, pp. 53-106.

<sup>15</sup> "El yo se determina a sí mismo por pura espontaneidad" (J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia)*, Obras, II, Friedrich Fromann, Stuttgart, 1965, III, 313, p. 436).

condición de toda identidad puesta o empíricamente dada. "La proposición "yo soy yo" es válida incondicional y absolutamente porque es igual a la proposición X (X expresa una conexión necesaria); es válida no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto al contenido"<sup>16</sup>.

Sin embargo, si se mira desde otros puntos de vista, las notas trascendentales del sujeto son en este autor menos acusadas, y están por ello más cerca de la persona singular que el sujeto kantiano. En efecto, por una parte, el sujeto fichteano es un sujeto consciente de su actividad (provisto de la intuición intelectual que Kant no admitía<sup>17</sup>), puesto que se determina voluntariamente por el objeto que pone ante él, convirtiéndolo así en fin para el actuar. En consecuencia, el yo se determina como determinado a su vez por un no-yo, cada vez que se le opone el fin práctico que es pro-puesto por él mismo. De este modo, para Fichte el sujeto adquiere la conciencia práctica de sí cada vez que se propone un fin y ante tal fin, frente a la dicotomía kantiana entre el sujeto nouménico y las acciones propositivas guiadas por máximas<sup>18</sup>.

Por otra parte, y en contraposición igualmente a la dicotomía kantiana entre el *a priori* espontáneo del deber y las inclinaciones pasivas, se puede encontrar en Fichte la reflexividad originaria del querer que faltaba en Kant. Para él esta reflexividad consiste en que la decisión se dirige centrípetamente a una actividad querida por el sujeto y termina en ella; o en otros términos, la acción no cierra el querer desde fuera, sino que hace patente que es un querer autónomo, ya que el final del querer es la realización del acto querido por el mismo yo, y no un suceso ajeno a él.

Estos supuestos trascendentalistas de Fichte han influido de un modo particular en la concepción antropológica de Arnold Gehlen a mediados del siglo XX, para quien la acción desempeña un papel central. Según el antropólogo germano, la acción no puede explicarse tan sólo a partir de los instintos ni a partir de las representaciones objetivas de los motivos que la guían. Los instintos no la pueden explicar a causa de su debilidad y falta de armonía (Ortega los llamaba "muñones de instintos"). Y las representaciones de los motivos, tampoco, por el hiato que existe entre ellos y la voluntad que decide<sup>19</sup>. A Gehlen le parece aporético que la voluntad sea ya libre en acto antes de decidirse, cuando sólo está siendo motivada, y que, no

---

<sup>16</sup> J.G. FICHTE, *op. cit.*, I, 95, p. 258.

<sup>17</sup> Cfr. uno de tantos textos: "Expresado muy vulgarmente: Yo, que pongo A en el lugar del predicado (en A=A), en correspondencia con lo que ha sido puesto en el lugar del sujeto, *conozco necesariamente mi posición como sujeto*, por tanto a mí mismo, *en cuanto revierto intuitivamente sobre mí (schaue wiederum mich selbst an)* y soy para mí el mismo" (*loc. cit.*).

<sup>18</sup> J. STOLZENBERG, "Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins" ("Concepto fichteano de autoconciencia práctica"), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen (Doctrina de la Ciencia de Fichte de 1794. Resonancias filosóficas)*, Suhrkamp, Francfort, 1995. Sobre el modelo no reflexivo de autoconciencia en Fichte, M. FRANK, *Die Unhintergebarkeit von Individualität (La inesquivabilidad de la individualidad)*, Suhrkamp, Francfort, 1986, p. 33 ss. En torno a la contraposición entre máximas y normas en Kant, R. BUBNER, "Acción, Máximas y Normas", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIX (1992), pp. 41-47.

<sup>19</sup> A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral (Moral e Hipermoral)*, Athenäum, Francfort/Bonn, 1969; L. SAMSON, *Naturteleologie und Freiheit bei Gehlen (Teleología natural y libertad en Gehlen)*, Alber, Munich/Friburgo, 1976.

obstante, tenga que ser con posterioridad, en el momento de la decisión, cuando reconozca su libertad y haga uso de ella. El autor trata de resolver la presunta aporía y de restablecer, por tanto, la unidad en la libertad considerando, al modo fichteano, que la acción es lo primario e inderivable: al actuar el hombre superaría, en efecto, la palidez de las representaciones y la ineficacia de los deseos motivantes, a la vez que podría ejercer en su curso el autocontrol<sup>20</sup>.

Sin embargo, esto no quiere decir —advierte Gehlen— que la actuación humana originaria se desenvuelva arbitrariamente, sin una finalidad objetiva, toda vez que se proyecta desde las instituciones, que componen una u otra cultura y que son el referente necesario para la acción. Efectivamente, las instituciones no constituyen instrumentos para fines improvisados, sino que se comportan como los cauces en los que se cumple y estabiliza el fin natural objetivo del hombre. Gehlen toma en cuenta esta vertiente finalista de la cultura, argumentando también desde ahí que la libertad humana se acredita en la acción, no sólo porque la acción humana excluye —como ya habían subrayado los autores trascendentalistas— la causalidad mecánica, sino también porque se sitúa en un orden teleológico-vital, que va más allá de la mera espontaneidad.

Así, pues, al contar en la actuación con las mediaciones provenientes de la cultura y con la inscripción de la cultura en la naturaleza humana, Gehlen da obviamente un paso más sobre la subjetividad moderna. En virtud de ello la finalidad natural desemboca en la acción no inmediatamente, sino a través del autodomínio del sujeto y de las instituciones ya decantadas. Por el contrario, una naturaleza biológica que no se expresara en acciones libres, institucionalmente mediadas, se confundiría con la simple agresividad. En este sentido, Gehlen hace una interpretación dialéctica de las relaciones entre naturaleza y acción, sin duda influido por Fichte: el resultado es que la acción niega tanto la inmediatez de la naturaleza como también el carácter reflexivo de la autoconciencia, y da lugar a que la naturaleza vuelva sobre sí por medio de sus fines<sup>21</sup>.

Históricamente, esta rehabilitación antropológica de la acción se comprende desde el derrumbamiento de los absolutos proclamados anteriormente por el idealismo alemán del Siglo XIX. Pues, ciertamente, y en continuidad con la crisis de la razón ilustrada, la acción cristaliza por sí sola en hábitos, sin tener para ello que echar mano de la reflexión. Resulta significativo que un ilustrado como Habermas, en su recensión de la obra de A. Gehlen *Moral*

---

<sup>20</sup> No obstante, hay otro modo que considero más convincente de escapar a la aporía, a saber, diferenciando entre la libertad preelectiva, propia de la opción primera de la voluntad ante el bien con significación moral, y la libertad posterior de las acciones, dependiente en su significación moral de la primera (H.E. HENGSTENBERG, *Grundlegung der Ethik (Fundamentación de la Ética)*, Königshausen/Neumann, Würzburg, 1989; *Seinsüberschreitung und Kreativität (Sobrepasamiento del ser y creatividad)*, Anton Pustet, Salzburgo, 1979).

<sup>21</sup> "De este modo quedan unificadas necesidad y autonomía (*Selbständigkeit*), y tenemos... el recinto cerrado del efecto recíproco" (J.G. FICHTE, *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (Sistema de la Doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia)*, 1798, Hamburg, 1963, p. 113).

e *Hipermoral*, la descalificara en los términos de un "institucionalismo contrario a la Ilustración"<sup>22</sup>.

### C) El sujeto trascendental en Husserl

Desde un enfoque también trascendentalista, Edmundo Husserl entiende el yo puro como lo absolutamente indubitable, que se manifiesta en sus vivencias intencionales. Husserl emplea el artificio cartesiano de la duda hiperbólica, pero lo que encuentra a su término como en absoluto indudable no es una existencia singular y mundana, como es la *res cogitans* de Descartes. Más bien, lo que no admite duda para Husserl es la estructura esencial y necesaria de la conciencia, separada por "abismos de sentido" del mundo de la actitud natural. En esta estructura de la conciencia el yo al que se llega al término de la reducción trascendental husserliana<sup>23</sup> es el que lleva a cabo sus actos conscientes, que están en conexión esencial con sus objetos intencionales. El yo trascendental husserliano no es, por tanto, una existencia natural entre las otras y encadenada con ellas en una red de dependencias, sino la condición esencial de cualquier acto singular consciente. Ni los actos intencionales son separables de su sujeto, ni éste es separable de sus modos de vivir<sup>24</sup>.

El yo husserliano es centro de irradiación (*Ausstrahlungszentrum*) de sus vivencias, y también punto de convergencia (*Einstrahlungspunkt*) de las afecciones vividas<sup>25</sup>. Los actos de conciencia, y la propia conciencia como unidad recompuesta de una corriente en transcurso, pertenecen al yo<sup>26</sup>, pues es éste quien ejecuta los actos y quien acota los fragmentos vivenciales que anudan y restablecen el flujo unitario de la conciencia (*Bewußtseinsstrom*). No hay, por tanto, una secuencia temporal consciente dada por sí sola, al margen de los actos de conciencia que se suceden a partir del yo.

El yo puro no puede ser objetivado en un acto reflexivo, ya que es él mismo quien habría de llevar a cabo su inviable objetivación. En este sentido, es el límite de toda objetivación posible, la subjetividad trascendental originaria (*Ursubjektivität*), indescriptible y vacía de determinaciones. Se desplaza *libremente* entre los objetos, ya que la diferencia

---

<sup>22</sup> J. HABERMAS, "Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit A. Gehlens Ethik" ("Sustancialidad imitada. Una confrontación con la Ética de A. Gehlen"), *Merkur*, 24 Abril 1970.

<sup>23</sup> Se entiende por yo trascendental en el sentido de Husserl no el yo de la actitud natural, un ser que forma parte del mundo de la Naturaleza, sino el yo-sujeto de los actos conscientes, que esencialmente los seguiría cumpliendo aun cuando el mundo se modificara o incluso dejara de existir.

<sup>24</sup> "Abstractamente, en tanto que algo separado de las vivencias, de su vida, no puede ser pensado" (E. HUSSERL, *Ideen II*, Husserliana IV, M. Njhoff, La Haya, 1952, p. 99).

<sup>25</sup> E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX, p. 315.

<sup>26</sup> *Ib.*

entre el primer plano y el transfondo perceptivo mundanos no está determinada unívocamente. Por ello, los modos variables de situarse ante los objetos de la percepción revelan, en medio de su variación, como idéntico al yo que realiza los distintos actos. Así, pues, la libertad del yo-sujeto se hace ya efectiva en el tránsito de unos a otros campos perceptivos, en la medida en que tiene que efectuarse desde unos horizontes mundanos que quiebran la continuidad de lo percibido.

Pero, ¿es posible algún tránsito a la persona singular desde este yo puro inobjetivable, que se limita, según la descripción husserliana, a vivir en sus actos? Partimos de que la diferencia entre las nociones de yo y persona es afirmada nítidamente por Husserl, al sostener que el yo puro es foco de irradiación no cualitativo, mientras que la persona es unidad de determinaciones cualitativas o de propiedades (*Eigenschaften*)<sup>27</sup>.

Husserl efectuará este tránsito del yo a la persona recurriendo a la *libre motivación* y a los *hábitos*, y ello en la medida en que ambos penetran en la estructura del yo con anterioridad a la reflexión. Esto hace posible que la persona posea una mismidad, oculta para sí misma y que precede a los actos de conciencia<sup>28</sup>. La persona se comporta justamente como el sujeto sobre el que recaen los actos que él mismo ejecuta<sup>29</sup>. Son actos que ella vive como posibilidades propias o como intenciones que ha de cumplir, y no como los impersonales "acaecerá" u "ocurrirá". A diferencia del yo idéntico e indiferenciado, la realidad personal incluye, por tanto, el curso de sus motivaciones diferenciadas<sup>30</sup>.

Ahora bien, las potencialidades indefinidas de la experiencia patentizan al yo como sujeto de un poder activo, en tanto que las puede proseguir en diferentes direcciones. Esta direccionalidad en acto pone asimismo en juego las cinestesis o movimientos corporales — que luego examinaremos más de cerca—, las cuales resultarían inviables sin el esquema completo del propio cuerpo; pero, al no poder ser nunca despejado el cuerpo propio como una cosa disponible, sólo cabe que pertenezca a la constitución personal, anterior a la conciencia del yo-sujeto. Husserl emplea a veces en este sentido la expresión muy significativa de "naturalización de la conciencia" para aludir a la realidad personal integradora del cuerpo<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> *Op. cit.*, Beiträge (Añadidos), p. 121.

<sup>28</sup> "Al comienzo de la experiencia no está todavía predado, disponible como objeto ningún sí mismo constituido. Está enteramente oculto para sí y para los otros, al menos en la intuición" (*op. cit.*, p. 253).

<sup>29</sup> *op. cit.*, p. 60.

<sup>30</sup> "Este yo no es ninguna realidad y no tiene, por tanto, propiedades reales. En cambio, el yo personal es una realidad" (*Ideen II*, Beilage X (Añadidos X), p. 325; *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, 1952, p. 100). La conexión en Husserl entre la actitud personalista y una teoría de la motivación ha sido destacada por H.U. HOCHÉ, *Handlung, Bewußtsein und Leib*, (Acción, conciencia y cuerpo), K. Alber, Friburgo/Munich, 1973, pp. 159-169.

<sup>31</sup> *op. cit.*, p. 168.

La motivación y las habitualidades destacan ya características provenientes de un agente personal. Por ello nos va a ser de interés seguir el itinerario recorrido por Husserl desde la primera presentación de estas nociones en contextos epistemológicos y trascendentalistas hasta su aplicación al perfil biográfico de la persona.

## **1.2. La motivación y las habitualidades como vías de acceso a la persona: Husserl**

### **A) La relación de motivación**

Husserl ha dedicado en especial el segundo volumen de *Ideas* al estudio de la motivación, a la que considera una relación distendida entre la persona como yo-sujeto motivado y los objetos de su entorno, en tanto que provistos de un índice motivador o noemático. "Por tanto, el entorno (*Umwelt*) actual de una persona cualquiera no es pura y simplemente y en general la realidad física, sino sólo en la medida en que la persona es consciente de ella... Hablando con entera universalidad, el entorno no es ningún mundo 'en sí', sino mundo 'para mí', precisamente entorno del yo-sujeto *de la persona*, mundo experimentado por él, consciente de uno u otro modo, puesto en sus vivencias intencionales con el respectivo rendimiento de sentido"<sup>32</sup>. Las cosas de mi entorno son dadas, en efecto, en las correspondientes vivencias intencionales, y el título general de esta relación entre vivencias y términos intencionales se llama motivación.

La motivación implica, por el lado subjetivo, las cinestesis corporales: pues colocarme en la posición adecuada, hacer la valoración desde la perspectiva correcta, girar adecuadamente el cuerpo... no son "sucesos reales de la Naturaleza, sino que un dominio de libres posibilidades de movimiento me está presente de modo privativo, y, conforme a la actuación de los estímulos y tendencias, al 'yo puedo' le sigue un 'yo hago' "<sup>33</sup>.

La motivación se contrapone, en este sentido, a la causalidad. En efecto, mientras la relación causal conecta las cosas naturales en cuanto existentes en sí mismas (el fuego dando lugar al humo, o bien el sol y la humedad como causas del crecimiento de las plantas...), la relación de motivación sólo llega a hacerse efectiva por la intermediación de la conciencia (lo que despierta el interés, lo que sorprende, lo que evoca algo distinto no presente actualmente, lo que se destaca a partir de un horizonte como objeto de percepción...). Las realidades

---

<sup>32</sup> *Ideen II*, p. 185 ss, p. 231.

<sup>33</sup> *o.c.*, 217.

naturales adquieren así un coeficiente motivador para la conciencia<sup>34</sup> y se presentan como correlatos de ciertos actos intencionales, tales como la atención, el recuerdo, la percepción...

Empezaremos por los actos más elementales de conciencia, en los que se encuentra ya algún género de motivación. En primer lugar, el acto de dar significado a los vocablos lingüísticos, que desvía la atención de unos signos orales o escritos al término intencional significado por ellos. Los signos no poseen una relación de analogía o de semejanza con aquello que motivan significativamente, sino que se limitan a ejercer como punto de apoyo para la intención significativa. En un sentido traslaticio, también las notas y escorzos de los objetos percibidos motivan significativamente todas aquellas otras notas y escorzos que se inscriben en su horizonte interno, ya que componen entre todos no una colección, sino una unidad de dirección objetiva. También cada uno de estos objetos motiva significativamente aquellos otros que entran en su horizonte externo y con los que integran una red de remitencias mutuas.

Pero las motivaciones particulares anteriores son posibles porque los momentos temporales de la conciencia están motivados entre sí sin solución de continuidad, el “antes” por el “ahora” y el “después” también por el “ahora”. Cualquier acto procedente del yo se inscribe en esta esfera meramente formal de motivación, temporal y acumulativa, en la que consiste la sucesión de la conciencia<sup>35</sup>. "Esta forma, la más universal de todas las formas particulares de vivencias concretas y de las formaciones que, transcurriendo ellas mismas, se constituyen en la corriente, es *la forma de una motivación* que anuda todos los elementos y que gobierna cada elemento particular"<sup>36</sup>. La motivación del “antes” por el “ahora” es lo que Husserl denomina retención, y la motivación del “después” por el “ahora” es la protensión. Sin la retención y la protensión no serían posibles los actos de recuerdo y de anticipación respectivamente.

Esta temporalidad interna de la conciencia no es dada en una percepción que también fuera interna, ni menos aún corresponde a una percepción externa, en la que siempre se puede diferenciar entre la unidad objetiva que aparece y sus modos de aparecer. Más bien la temporalidad interna es la forma subjetiva indefinida, que subyace a las percepciones internas y que ha de ser reconstruida a partir de las unidades de duración vividas. Análogamente a la temporalidad interna, tampoco la temporalidad objetiva —aplicable a los acontecimientos

---

<sup>34</sup> He aquí algunos textos relativos a la contraposición entre las relaciones causal y motivacional: "En vez de la relación causal entre cosas y hombres como realidades naturales aparece la relación motivacional entre personas y cosas, y estas cosas no son las cosas de la Naturaleza existentes en sí..., sino cosas experimentadas, pensadas o mentadas posicionalmente de algún modo, objetos intencionales de la vida personal" (*Ideen II (Ideas II)*, p. 189), o bien: "Más vale evitar aquí el término 'causalidad' cargado de prejuicios y hablar de motivación tanto en la esfera trascendental como en la puramente psicológica" (*Cartesianische Meditationen*, p. 109). Sobre la diferencia entre causalidad y motivación en Husserl, B. RANG, *Kausalität und Motivation (Causalidad y motivación)*, M. Nijhoff, La Haya, 1973.

<sup>35</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 227.

<sup>36</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, p. 109. El subrayado es mío.

externos— es objeto de percepción externa, sino la forma indefinida en la que se enmarca el mundo objetivo<sup>37</sup>.

Las remitencias temporales internas se encadenan, por tanto, en un único flujo sin que su sucesión formal esté en dependencia de los objetos determinados que les son inseparables; más bien, son las variaciones en los objetos percibidos las que se efectúan en el curso necesario de la forma subjetiva invariable, constituida por las diferencias temporales. "En el flujo no puede aparecer por principio ningún fragmento de no-flujo. El flujo no es un flujo contingente, la fluencia de sus fases no puede nunca cesar y pasar a ser una continuación de fases siempre iguales... Lo que queda es ante todo la estructura formal del flujo. Esto es, el fluir no es sólo fluir en general, sino que cada fase es de una y la misma forma, la forma constante se llena de 'contenido' siempre renovado, pero el contenido no es nada introducido exteriormente en la forma, sino que es determinado por la forma de la legalidad..."<sup>38</sup>.

Es así como el "ahora", el "acaba de pasar" y el "algo vendrá" se suceden en la corriente de conciencia como una unidad de motivación abierta, sin que su conexión proceda de fuera de ella. Estas asociaciones de la conciencia inmanente del tiempo tienen en común con las asociaciones de contenido sensorial el ser debidas a las génesis preintencionales de la pasividad. Ni en unas ni en otras tiene lugar un enlace sintético producido por un acto consciente, ni menos aún una toma de posición. Pero es preciso que no las perdamos de vista, por cuanto proporcionan la materia bruta que habrá de ser vivificada y animada (*beseelt*) por los actos de encaminamiento activo por parte del yo. Volveremos sobre estas síntesis husserlianas de la pasividad cuando hayamos de diferenciar entre los hábitos activos de la voluntad y las habitualidades generadas asociativamente.

Sin embargo, la relación en que consiste la motivación nos acerca más a la noción de persona cuando se la entiende como una relación consciente entre actos consistentes en tomas de posición, y no ya entre actos meramente representativos. Hasta la publicación de *Ideas I* no fue tomada centralmente en cuenta por Husserl esta forma de motivación posicional.

El enfoque anterior de *Investigaciones Lógicas* se dirigía a las libres variaciones —sin conexión entre sí— entre los elementos del acto, que son la materia (o contenido posicional) y la cualidad (o toma de posición) dentro de su estructura unitaria. En cambio, en *Ideas I* se abre ya paso la motivación de unos actos por otros de idéntica materia o contenido y de variable toma de posición cualitativa (como el creer, el afirmar, dudar...), e inseparablemente la motivación entre los distintos correlatos objetivos de los actos posicionales (lo creído, lo afirmado, lo dudado...). Por ejemplo, la proposición "sospecho que A *porque* sé que B..."

---

<sup>37</sup> E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX, 1968, pp. 169-171.

<sup>38</sup> E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (Fenomenología de la conciencia interna del tiempo)*, Husserliana X, 1966, p. 114.

expresa la relación motivacional entre A y B. Pues es un "porque" que no designa una conexión lógica, ni natural, sino que alude a la relación que la persona establece entre el saber algo y el sospechar motivado por ese saber.

Los correlatos fundados (del tipo de lo probable o lo dudoso, en tanto que sólo sospechado) son modificaciones de los correlatos simples (lo creído o cierto...). La conexión entre unos y otros lleva a Husserl a introducir la denominada por él "intencionalidad noemática motivacional", según la cual lo sospechado, lo temido, deseado, esperado, etc. es motivado por lo que se tiene por cierto, en tanto que percibido o en tanto que juzgado.

Encontramos, así, un avance respecto del modo anterior de abordar la motivación, el cual se desenvolvía tan sólo a partir del acto de dar significado y de las intuiciones signitivas, insertos unos y otras en la corriente de la conciencia. En el nuevo tratamiento, en cambio, las motivaciones aparecen como elemento constitutivo de los actos posicionales de una conciencia personal y como origen de los hábitos, ya que intervienen como motivaciones engendradas libremente e incorporadas a la persona. De este modo, "entiendo por qué A se ha decidido (tomando la correspondiente posición)" o "entiendo por qué ha hecho tal conjetura" son expresiones motivacionales, las cuales equivalen a "le entiendo *a él personalmente*".

La motivación también recae sobre las propiedades disposicionales de la persona, las cuales configuran su carácter y la motivan, sin tener que ser objetivadas, sino más bien desde el punto de vista de los correlatos objetivos posicionales, que activan a las tomas de posición. "La persona se halla realmente referida a su entorno cósmico y espiritual. No es contingente cómo se comporta el hombre: quien le conoce puede prever su comportamiento"<sup>39</sup>. Así, pues, los caracteres objetivos especificadores inciden sobre los caracteres del acto, provocando las disposiciones motivadoras del comportamiento, por las que se conoce a la persona en su peculiaridad.

En términos generales, la persona es apercebida como el sujeto de las motivaciones libres<sup>40</sup>. Se expresa con el "yo puedo", que subyace a sus actos variables y en el que ella prueba su consistencia, en correlación con unas motivaciones que han decantado previamente en la propia persona. No hay que confundir estas motivaciones representadas con las mediaciones con que se enfrenta la conducta sin que sean representadas, sino sólo prácticamente asumidas en el comportamiento, como la resistencia que ofrecen los miembros corporales cuando no responden.

Pero cabe también una limitación del propio poder, que esta vez sí procede de los motivos que ya han sido apropiados y que es a la vez lo que posibilita el poder de la persona.

---

<sup>39</sup> *Ideen II*, p. 141.

<sup>40</sup> "Con ello apuntamos a lo específicamente espiritual (das *spezifische Geistige*), el vivir libremente en los actos" (*op. cit.*, p. 269).

En este sentido, las tomas de posición adoptadas, los hábitos arraigados y las capacidades que han sedimentado en cada yo predisponen su actuación futura. ¿Por qué en estos casos la motivación que actúa sobre los actos presentes *sí* procede de la persona, en vez de ser vivida como una resistencia ajena a esos actos? Justamente porque los motivos precisan de una fuerza adicional para motivar intencionalmente la acción, y es la persona quien se la presta. De este modo, en la acción están latentes, no sólo los motivos que la definen intencionalmente, sino también la persona, que los ha convertido en directrices de su actuación. La apercepción práctica de la persona se refiere a ella como a quien aporta, con su decisión, la fuerza motivacional mayor.

Husserl diferencia dos niveles en la motivación, la una, activa, expresamente conducida por el yo, y la otra, pasiva, sumida en las síntesis de asociación, y hace constar que la segunda lo es sólo impropriamente, porque el yo no interviene, en ella, en el ejercicio formal de la motivación, sino únicamente y de algún modo en su génesis<sup>41</sup>. Tal es, por ejemplo, la transformación de lo que creo estar viendo en una ilusión perceptiva o las expectativas creadas por la percepción presente, al no ser completa. En ninguno de estos casos hay un acto posicional motivado que sea nuevo, como cuando el acto de querer un bien me transporta a querer otro bien que está relacionado con el primero, sino que las motivaciones pasivas dependen tan sólo de la aspiración del yo al conocimiento cierto: es esta tendencia a la certeza en el conocimiento la que lleva a resolver, en lo posible, en una percepción adecuada y completa las imperfecciones de las percepciones cuando no están confirmadas.

En cambio, son ejemplos de motivaciones activamente conducidas por el sujeto la motivación del querer los medios en tanto que medios por el acto de querer el fin, o bien el apartamiento de una volición que se opone con disyunción exclusiva a la que actualmente tengo, ya que en ambas situaciones el yo se encamina motivadamente de una a otra volición.

A diferencia del yo puro, la persona no es, por tanto, un mero polo vacío en el que se limiten a converger los actos, sino una totalidad reconocible por ciertos hábitos en correlación con el entorno ambiental. Estos hábitos asignan la dirección volitiva actual en combinación con los motivos dados en presente. Pero con ello pasamos al examen de las habitualidades, que son el segundo de los índices del yo personal antes señalados.

---

<sup>41</sup> "El concepto de motivo es aquí naturalmente enteramente impropio, ya que el concepto propio es el que se refiere a los actos del yo" (E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, (*Análisis relativos a la síntesis pasiva*), *Husserliana XI*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, p. 386).

## B) Los hábitos personales

Se presentan, en efecto, un tipo de hábitos que persisten en el yo, una vez que ha realizado el acto correspondiente, y que conforman en él un estilo de determinaciones y una historia autoengendradora. "Hay que notar que este yo central no es un polo vacío de identidad, sino que debido a las leyes de la génesis trascendental gana con cada uno de los actos de sentido objetivo nuevo que irradian de él una nueva propiedad que queda en él. Si me decido, por ejemplo, en un acto de juicio a favor de un ser y de un ser-así, desaparece este acto momentáneo, pero a partir de entonces soy, y permanezco, el yo que se ha decidido de tal o cual modo, soy de la convicción correspondiente"<sup>42</sup>.

Pero junto a estos hábitos hay también otros, que están latentes en los fines inmediatos o más próximos de los actos a realizar, imprimiéndoles su dirección específica. Estos hábitos dan unidad a series de actos cumplidos en las circunstancias más diversas, y les prestan su inteligibilidad finalista característica, impidiendo su dispersión. Tienen en común con los hábitos anteriores que a través de ellos se manifiesta el estilo determinativo peculiar de la persona, pero se diferencian de ellos en que no integran un depósito ya adquirido de determinaciones, sino que constituyen más bien el trasfondo biográfico que orienta las actuaciones variables. Son hábitos que unifican sintéticamente voliciones reales y posibles, excluyendo puntos de vista incompatibles con su dirección general<sup>43</sup>. En su aplicación a la voluntad los hábitos no señalan un cuño fijado, sino que abren un horizonte de voliciones todavía indeterminadas, al no ser deducibles de las voliciones anteriores.

Los hábitos teleológicos responden a la necesidad de unidad propia de la vida humana más allá de los fines particulares expresamente propuestos. No se trata ahora de la unificación sedimentada de las vivencias transcurridas, como era el caso de los hábitos pasivos, sino que es la unidad debida a la universalidad voluntaria del fin último, que se proyecta sobre los fines particulares temáticos en coherencia con él.

La vida moral presenta, en efecto, una estructura narrativa, basada en que los fines implícitos en los actos morales aislados son lo que puede aunar a éstos, disponiéndolos como una serie articulada. Así, por ejemplo, con todos sus avances y retrocesos, el fin ético habitual de la resistencia pacífica de Gandhi a los colonizadores británicos confiere un curso biográfico-narrativo a los diversos avatares por los que pasó la empresa del ilustre hindú, tales como la confección de los vestidos propios por los hindúes, lo cual le hizo posible arruinar los telares de los colonos, el encargo a su mujer de labores de castas inferiores o las huelgas de hambre... Hay un fin idéntico que recorre y hace coherentes los episodios morales anteriores.

---

<sup>42</sup> *Cartesianische Meditationen*, pp. 100-101.

<sup>43</sup> "La dirección incondicionada del querer no necesita proceder de una deliberación expresa y de una decisión" (*Manuscritos*, A V 1,5).

Esta dirección activa personal, guiada por hábitos y propia de los actos libres de la persona, se contrapone a la corriente vivencial, ya que esta segunda viene unificada sólo por las génesis de la asociación pasiva. Como expone en los *Manuscritos*: "La persona es libre, no es ningún escenario pasivo de vivencias. No hay una ordenación regular de la secuencia temporal de las vivencias inmanentes, de tal modo que en dos personas con iguales vivencias pasivas los actos hubieran de ser los mismos"<sup>44</sup>.

La noción husserliana de persona moral corresponde, de este modo, a la disposición de un proyecto universal, más o menos indeterminado en su inicio, pero abierto a los fines particularizados que se le habrán de ir presentando<sup>45</sup>. En este sentido, el fin último abarcante está copresente de un modo habitual para la voluntad con ocasión de las elecciones particulares expresas, con el papel de unificarlas respecto de la totalidad de la vida<sup>46</sup>. Así, pues, el fin último aporta al fin particular la *necesidad* de la cualificación moral en éste y lo inscribe en una ordenación teleológica global.

\* \* \* \* \*

Algunas conclusiones podemos extraer del examen de la noción husserliana de persona. Tanto el estar motivado como la formación de hábitos nos han aparecido como características que hacen del yo un sujeto personal. Hay que descartar que una y otra se debieran a las objetivaciones reflexivas, por las que un yo indeterminado convierte su acto vivido en objeto de reflexión<sup>47</sup>. Más bien, la vida del yo es una vida personal definida porque con anterioridad a cualquier acto reflexivo objetivante posee unas motivaciones para sus actos y porque se conduce por fines habituales, de mayor o menor universalidad.

Los motivos son lo que permite entender como personales los actos motivados, al carecer por sí solos de eficiencia motriz; y los hábitos hacen patente al agente personal, al congregar los actos no mediante una asociación pasiva, sino desde un fin ya actuante y que procede de la persona. Las preguntas "¿por qué hago mía esta elección?", "¿por qué adopto este comportamiento?" o "¿para qué lo que realizo, más allá de su transcurso momentáneo y

---

<sup>44</sup> *Manuscritos*, E III 2, VII.

<sup>45</sup> "En su conocimiento (*Selbstbesinnung*) como persona moral se actualiza el proyecto vital universal. Como persona tengo una voluntad universal, una dirección vital unitaria, un querer incondicionado de una capa superior, que unifica sintéticamente todas las voliciones efectivas y posibles" (*ib.*).

<sup>46</sup> *Aufsätze und Vorträge 1922-1937 (Ensayos y conferencias)*, Husserliana XXVII, 1989; *Manuscritos* E III 5,6 y 8. De ello me he ocupado en FERRER, U., "De una teoría general del valor a una ética de fines en Husserl", *Anuario Filosófico*, XXVIII (1995/1), pp. 41-60.

<sup>47</sup> Así es descrito a lo largo del Parágrafo 58 de *Ideen II*, que lleva por título "Constitución del yo personal antes de la reflexión", pp. 251-253. Sobre las nociones de sujeto y persona en Husserl, E., HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl (Persona y sujeto según Husserl)*, PUF, París, 1997.

fugaz?" son tales, en efecto, que sólo las puede formular y responder *alguien* valiéndose de aquellos motivos y habitualidades que las vuelven personalmente inteligibles.

### 1.3. Del yo a la persona en Max Scheler<sup>48</sup>

Entre los fenomenólogos que prosiguen la ruta abierta por Husserl, es Max Scheler quien ha dedicado una atención preferente a la persona en su obra fundamental *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*.

El fenomenólogo muniqués emplea un procedimiento predominantemente fenomenológico<sup>49</sup> en su aproximación a la persona, pero, a diferencia de Husserl, se caracteriza porque separa el modo de donación de la persona del modo de donación del yo, como seguidamente veremos. Para acceder a la persona parte de la descripción y de las implicaciones de los actos que proceden de ella. Se observa en este planteamiento un cierto paralelismo entre el acercamiento a la persona y el que había adoptado previamente para llegar al yo. El paralelismo reside en que ambos poseen un dinamismo en común, a pesar de ser dados fenomenológicamente de modo separado. Empezaremos, pues, por la noción del yo.

Según Scheler, el yo percibido envuelve a todas las percepciones que se dirigen a los componentes psíquicos, de un modo análogo a como la conciencia del organismo está presente como un esquema completo que acompaña a cualquiera de las sensaciones orgánicas, sean internas o externas<sup>50</sup>. Efectivamente, la conciencia inmediata del organismo precede a toda disociación entre las diversas sensaciones. Así, se nos muestra "...el innegable hecho de que el cuerpo nos es dado tanto en la percepción interna como en la externa y nos es dado de un modo inmediato como 'el mismo', no a través de una coordinación: es 'la misma mano' la que veo aquí y en la que encuentro este dolor"<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Esta exposición tiene su antecedente en U. FERRER "Identität und Relation im Begriff der Person" ("Identidad y relación en el concepto de persona"), Ch. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, (eds.), *Person und Wert. Schelers 'Formalismus': Perspektiven und Wirkungen (Persona y valor. Formalismo de Max Scheler. Perspectivas y repercusiones)*, Alber, Munich/Friburgo, 2000, pp. 73-88.

<sup>49</sup> No exclusivamente fenomenológico, porque Scheler recoge asimismo intuiciones sobre la persona procedentes de su filosofía de la religión, como cuando la identifica por la búsqueda de Dios o por su participación esencial en la esencia divina. Son dos acercamientos diferentes que tratará de enlazar a través del acto personal de amor como participación en el amor divino (Cfr. H. LEONARDY, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines phänomenologischen Personalismus (Amor y persona. Intento de un personalismo fenomenológico)*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976; R., PERRIN, *Max Scheler's Concept of the Person (Concepto de persona en Scheler)*, Macmillan, Londres, 1991; M. GABEL, *Intentionalität des Geistes. Der philosophische Denkansatz bei Max Scheler (Intencionalidad del espíritu. El planteamiento filosófico en Max Scheler)*, St. Benno, Leipzig, 1991).

<sup>50</sup> "De un modo enteramente análogo a como todas las vivencias psíquicas sólo son vividas como conjuntas (*als zusammen*) en un 'yo', en el que están enlazadas con una unidad peculiar, así todas las sensaciones orgánicas están también dadas necesariamente como 'conjuntas' en un cuerpo" (M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en Ética y la Ética material de los valores)*, Obras, II, Francke, Berna, 1966, p. 401; *Die Idola der Selbsterkenntnis (Los ídolos del autoconocimiento)*, Obras, III, 1972, p. 242 ss.).

<sup>51</sup> M. SCHELER, *Die Idola der Selbsterkenntnis (Los ídolos del autoconocimiento)*, pp. 242-243.

Por otra parte, tampoco se necesita de ninguna coordinación para vincular la propia percepción de los órganos sentientes con su observación exterior, como lo muestra el hecho de que emito mi propia voz y la oigo sin conciencia de duplicidad, o bien palpo mi mano que simultáneamente siento como propia... Esta conciencia inmediata del cuerpo explica que lo que el niño aprende con la experiencia no sea la diferencia entre lo que es orgánico y el mundo exterior, sino exclusivamente qué elementos debe incluir en cada una de estos ámbitos, dando por supuesta su diferenciación<sup>52</sup>.

El paralelismo entre el cuerpo propio y el yo estriba, pues, en que, al igual que las sensaciones orgánicas connotan la percepción del cuerpo, también el yo acompaña a las distintas percepciones psíquicas, a modo de una totalidad de la que estas percepciones se destacan<sup>53</sup>. Y si intentamos exponer mediante imágenes espaciales o temporales la relación entre el yo o el cuerpo como principios de unidad y las partes que lo integran, se observa fácilmente que estas imágenes fracasan en ambos casos: ni el yo es un agregado de vivencias en el tiempo ni el cuerpo es un agregado de partes contiguas.

De lo anterior se sigue —siempre según Scheler— que, si partimos de las vivencias, como delimitadas entre sí, y las enlazamos luego mediante la sucesividad temporal, se produce un falseamiento en la descripción fenomenológica de las vivencias. Este espejismo se debe a la intercalación (*Einschaltung*) ineludible del cuerpo en el modo de percepción de las vivencias. Pues la interposición del cuerpo lleva a seleccionar unas u otras vivencias, separándolas de su unidad viviente en un yo, para a continuación unir las temporalmente de un modo artificial.

Ilustrémoslo con una comparación. La función del cuerpo en la percepción de lo psíquico se asemeja a la de un proyector de luz, que irradiara sobre la pared y enfocara sucesivamente las partes iluminadas. Vemos en este caso cómo las partes iluminadas no presentan en la pared la sucesión con que nosotros las vamos divisando, sino que más bien en la pared no hay partes. Del mismo modo, incurrimos en un *quid pro quo* cuando las peculiaridades de nuestro modo de percibir, debidas a que el cuerpo se intercala en la percepción interna, se las atribuimos a los contenidos percibidos.

Por otra parte, cuando decimos de una cosa que "es lo mismo que habíamos percibido antes", o bien que "se parece", no estamos comparando unos contenidos aislados, así como tampoco reproducimos la vivencia anterior, sino que cumplimos una identificación inmediata. Con esto se pone de relieve gráficamente que no hacemos una fragmentación de la corriente

---

<sup>52</sup> *Formalismus...*, p. 402.

<sup>53</sup> "Bien lejos de que el yo vivencial sea una conexión cualquiera de las vivencias, sólo es dada plena y adecuadamente cada vivencia cuando en ella es codado el individuo vivenciador" (*Formalismus*, p. 376).

de las vivencias para luego recomponerlas en el yo<sup>54</sup>. De esta manera, las conexiones de sentido entre los contenidos (sean por identidad, por semejanza o por contraste) se nos dan originariamente, sin tener que asociar para ello de un modo temporal los contenidos correspondientes.

Por consiguiente, no existe un yo fuera de las vivencias en curso, ni tampoco oculto tras ellas. Sino que el conjunto vivencial está unido por el entrecruzamiento (*Ineinander*) entre las vivencias; y si éstas no se desperdigan en puntos fugaces, es justamente porque juntamente con ellas es vivenciado el yo o *alguien*, al que pertenecen.

Con esto comprobamos la hipótesis de partida relativa al paralelismo entre el yo y la persona. En efecto, la unidad del yo, en la que se entretajan las vivencias, es paralela a la unidad de la persona, en la que se congregan los sentidos que especifican a los actos intencionales. Pues así como las vivencias no están vinculadas por asociaciones temporales externas a ellas, tampoco los actos personales intencionales están en conexión en virtud de relaciones causales. Antes bien, estos actos se comprenden por sus relaciones de sentido, procedentes de la persona. E igual que cuerpo y yo son datos diferenciados para la intuición fenomenológica, también yo y persona se presentan diferenciadamente, pese a su paralelismo.

Max Scheler sitúa su postura en polémica tanto con el planteamiento idealista-trascendental como, en el otro extremo, con el empirismo actualista. De hecho, la persona no es para Scheler ni un sujeto vacío, mero polo o punto de partida epistemológico, ni una colección de actos (*bundle of acts*). Ni el representacionismo racionalista ni el representacionismo empirista son adecuados para hacerse con lo distintivo de la realidad personal. Lo peculiar de la persona está más bien en que penetra y transfunde (*durchdringt*) cada uno de los actos que realiza, impregnándolos de su dirección cualitativa.

La diferencia entre la persona y el yo reside, según Scheler, en que la persona se vivencia a sí misma en el cumplimiento de los propios actos, en vez de ser un objeto copercibido, como ocurre con el yo<sup>55</sup>. La expresión “yo” varía según el agente que la pronuncia (es “esencialmente ocasional”), y se refiere a alguien en intercambio con el entorno (*Umwelt*) y con los otros yos. A la persona, en cambio, no se la designa por medio de un pronombre, sino que es una totalidad activa e independiente del entorno: lo cual significa que actúa desde sí misma, cada vez que ejecuta sus actos. Una muestra de que los actos de la persona surgen desde ella misma está en que advertimos la diferencia entre los actos propios y los ajenos según el sentido interno que los especifica, y por tanto sin tener que exteriorizarlos corporalmente; la persona puede tanto exteriorizar sus actos como no hacerlo.

---

<sup>54</sup> "La experiencia natural del ser anímico como tal nada sabe de la disolución psicológico-asociacionista de la yoidad viviente en momentos separados sólo de un modo temporal-objetivo" (M. SCHELER, *op. cit.*, p. 428).

<sup>55</sup> "La única y exclusiva manera de ser dada es sólo en su ejecución de los actos" (M. SCHELER, *op. cit.*, p. 386).

Ahora bien, ¿cómo ir de los actos a la persona? De acuerdo con lo dicho, el paso de las vivencias intencionales a la persona no se efectúa por inferencia lógica, sino que consiste en una implicación fenomenológica a partir de los actos provistos de sentido. Pues cada acto es consciente, cuando es ejecutado, de que es portado por alguien que los unifica y que en esa ejecución adquiere conciencia de sí mismo. En definitiva, la persona rebasa (*übergreifendes*) la direccionalidad objetivante particular que caracteriza a cada uno de sus actos<sup>56</sup>.

Así, pues, Scheler llega fenomenológicamente a la persona a partir de las esencias de los actos, al reparar en que estas esencias necesitan de la persona para su plena realización y desarrollo. Y como la persona es para Scheler inseparable de sus actos, éstos participan de la misma conciencia supraobjetiva de su agente personal: por ello, el acto no es enteramente transparente, ni siquiera para su realizador.

En la práctica, esta diferencia entre yo y persona se advierte —siempre según Scheler— en que, mientras las funciones vitales orgánicas corresponden al yo, los actos son ejecutados por la persona. Esto es: las funciones vitales se regulan a sí mismas, sin necesidad de un agente que se vivencie como distinto de ellas al ejecutarlas, ya que vienen condicionadas por el medio externo biológico y por el ser vivo, que compone un ciclo con su medio. En cambio, los actos, con su sentido, sólo pueden surgir directamente de la persona, como lo atestigua el hecho de que la diferencia entre sentido y objeto no podría explicarse por ninguna mediación biológica.

Esta diferencia sentido-objeto es notoria por el lado subjetivo, puesto que el objeto que especifica al acto “actúa” sobre éste por algún motivo o sentido. Y por el lado objetivo la diferencia es, si cabe, más patente, ya que se llega a cualquier objeto percibido a través de uno u otro sentido, según la distinción puesta de relieve por Frege y Husserl desde el punto de vista lógico-lingüístico. Sin embargo, esto no significa que los actos de la persona no puedan incorporar funciones vitales del yo, tales como el ver, el oír o el fijarse..., las cuales se podrían también presentar sin los actos personales.

Al igual que hemos visto a propósito de la relación entre el yo y sus vivencias, tampoco la relación entre la persona y sus actos se capta (*erfaßt*) mediante imágenes espaciotemporales, sino que la persona está toda entera en cada uno de sus actos, sin por esto desaparecer en ellos<sup>57</sup>. Los actos reciben su individualidad de la persona, que es

---

<sup>56</sup> Scheler describe así esta conciencia personal: "Hay una conciencia por así decir supraaprehensiva (*übergreifendes*) de los objetos, que sólo secundariamente se secciona en los modos de la conciencia, en el percibir, recordar o esperar, y que da a todos nuestros actos y funciones la unidad originaria del apuntar a" (M. SCHELER, *Lehre von den drei Tatsachen (Teoría de los tres hechos)*, Obras, I, Francke, Berna, 1957, p. 471).

<sup>57</sup> *Formalismus.*, p. 384.

esencialmente individual en sí misma, en vez de proceder de un sustrato invariable e indiferente que permaneciera detrás de ellos<sup>58</sup>.

Pero lo que, a juicio de Scheler, pone en relación primariamente las esencias intencionales, remitiéndolas a un portador personal idéntico, son justamente las conexiones de sentido, ya que no son alcanzadas al nivel de las funciones biológicas de un yo. Y el principio unificador de estas conexiones de sentido está en el agustiniano *ordo amoris* en su aspecto descriptivo-subjetivo. Dedicaremos alguna atención al análisis de este concepto, contrastándolo con su opuesto de “tipo moralmente negativo”.

Frente a la idea de un destino ciego e impersonal (*Schicksal*), la determinación (*Bestimmung*) individual en que consiste el *ordo amoris* es una "entidad valorativa, de suyo intemporal, bajo la forma de personalidad"<sup>59</sup>. El *ordo amoris*, en el que se reconoce la individualidad ética de cada persona, suministra un criterio objetivo para el enjuiciamiento axiológico de las propias preferencias y vivencias afectivas. Cada persona lleva en sí tanto una determinación individual, formada por conexiones de sentido invariables, como un mundo circundante, focalizado por el conjunto de valores que atraen su atención.

Podemos traducir algo libremente el *ordo amoris* con la expresión orteguiana de "fondo insobornable". Al ser el factor esencialmente individualizador de cada persona, permite no sólo conocerla de un modo descriptivo, sino también medir normativamente la adecuación a él de las expresiones y comportamientos personales. ¿Guarda alguna similitud este destino ético, singularizado personalmente, con lo que coloquialmente llamamos tipos morales (como “hombre audaz”, “honrado”, “justo”, “ambicioso”...), ya sean de signo positivo o negativo?

Empecemos notando que la noción de destino moralmente negativo es un sinsentido. La mitología griega representaba a las Furias como unas fuerzas impersonales que se posesionaban del individuo cuando éste se ponía furioso. Y usualmente decimos de alguien cuando no se controla que está fuera de sí, y, en cambio, que es él mismo, que ha vuelto a sí cuando ha abandonado el “tipo” inmoral que le identificaba. En vez de haber una especie de destino moral negativo, la realización moral se presenta como la tarea de desembarazarse de él. Lo mismo que Demóstenes, que de tartamudo llegó a convertirse en orador, también la historia, la literatura y la experiencia común nos ofrecen ejemplos de “malditos Cariñena” que el agente llega a arrojar de sí. A este respecto, Calderón de la Barca inmortalizó en

---

<sup>58</sup> "La identidad reside aquí sólo en la dirección cualitativa de este puro llegar a ser lo otro" (p. 385). Sin embargo, donde Scheler expone más directamente la individualidad esencial de la persona es en *Esencia y formas de la simpatía*: He aquí algunos textos: "Las sustancias personales espirituales o sustancias en los actos (*Akt-substanzen*) son las únicas sustancias que poseen un auténtico ser individual y cuya diferencia existencial deriva ante todo de su ser-así, en sí individuado" (*Wesen und Formen der Sympathie, (Esencia y formas de la simpatía)*, Obras, VII, 1973, p. 131). O bien: "Las personas son distintas como centros concretos de actos a través del ser-así de ellas mismas, aunque prescindamos de sus cuerpos y de sus diferencias en el sistema espaciotemporal, más aún aunque prescindamos de todo lo que diferencia en sí sus posibles contenidos de conciencia" (*op. cit.*, p. 76).

<sup>59</sup> M. SCHELER, *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996, p. 36.

Segismundo al príncipe encadenado, que supera la fatalidad tenebrosa de rey tirano que desde fuera se cernía como un presagio sobre él.

En cambio, los caracteres morales positivos señalan una dirección necesaria a las preferencias morales de los individuos y de los pueblos, con tal que no se los entienda como tipos impersonales, sino tan singulares como el propio agente moral histórico. Por ejemplo, la historia del pueblo hebreo es, a través de los zigzags históricos de su nomadismo, un ejemplo de vocación nítida. El concepto de *ordo amoris*, acuñado por S. Agustín y retomado por Max Scheler, señala, también en este sentido, la presencia en cada persona y en cada pueblo de un vector ético ideal irrevocable, inscrito en su interior en medio de las variables peripecias provenientes del exterior.

La persona se patentiza inmediatamente en sus actos y expresiones, mientras no los encubra. Por ejemplo, veo el acto esforzado en la expresión facial, el dolor en el gesto, el pensamiento en el modo de apoyar la mano en la mejilla..., siempre refiriéndolo a una posible coejecución propia de esas vivencias. "La existencia de la otra persona y la comprensión de su vivenciar no es descubierto de algún modo a partir su existir corpóreo y de las propiedades del cuerpo, sino que es dado tan inmediatamente como el existir del mundo corpóreo"<sup>60</sup>.

Sin embargo, este conocimiento de la persona *en* sus actos encuentra su límite en el gobierno de la persona sobre sus actos, ya que no es un gobierno que se pueda objetivar desde fuera y al que dar expresión (por ello, Scheler denomina "persona íntima" a este estrato último, no apariencial, del ser personal). Pero incluso la propia persona que vive en sus actos tampoco puede objetivar en sí misma el dominio interior que lleva a cabo sobre sus actos.

En consecuencia, los valores morales que recaen sobre los actos personales no son dados de un modo objetivo —ni para ella ni para las otras—, sino que son realizados a la vez que los actos personales a los que cualifican; lo que es dado en esos actos son los distintos valores objetivos en los que los valores morales de los actos se fundan (la información verdadera como fundamento del acto moral de veracidad, la reposición de unos bienes debidos como fundamento del acto moral de justicia...). De aquí deriva el principio de que "es un contrasentido todo juicio definitivo de las personas finitas sobre el valor o no valor moral de las otras personas. Pues les falta necesariamente el conocimiento de la esfera personal absoluta íntima del otro, la cual pertenece esencialmente al portador de los valores éticos"<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> M. SCHELER, *Tod und Fortleben (Muerte y supervivencia)*, I, p. 64.

<sup>61</sup> *Formalismus*, p. 557.

\* \* \* \* \*

Es claro que Scheler ha conjugado la unidad y la relación constitutivas de la persona al nivel de los actos conscientes, puesto que no ha destacado unilateralmente la una a costa de la otra. La unidad personal idéntica se manifiesta en cada acto de conciencia y, por tanto, también en la pluralidad de los actos, y la relación, por su parte, no significa una dispersión de la persona en la pluralidad de sus actos.

Pero, dicho esto, hay que añadir que el acercamiento a la persona en términos casi exclusivamente fenomenológicos es lo que lleva a Scheler a efectuar la separación entre yo y persona, al corresponder a cada uno un modo diferente de donación. Según ello, se accede inmediatamente a la persona desde sus actos sin pasar por el yo-sujeto, al que ya había caracterizado como el punto de referencia idéntico para las funciones biológicas. Por tanto, los rasgos sobresalientes del yo, tales como su condicionamiento por el mundo externo o sus reacciones emocionales, no rozarían el nivel espiritual del acto personal, que se reconoce sólo por la dirección afectiva que está inscrita en el *ordo amoris*. Se explica así la resistencia de Scheler a conceder el estatuto personal a aquellas manifestaciones vitales del hombre en que falta el dominio sobre los actos, o incluso la conciencia expresa. Como ha mostrado Spaemann, Scheler no podría someter a crítica desde sus supuestos fenomenológicos las experimentaciones con embriones que rebajan a éstos de su condición personal.

Pero, ¿es evidente la separación entre yo y persona? Pienso que no. Desde el punto de vista ético cabe argüir que existen zonas morales —y por tanto personales— en el hombre, como la capacidad de atribución de los propios actos o la responsabilidad que queda en él una vez que ha actuado, que no son compatibles con la sola actividad espontánea de la persona. A esto se añade que ni siquiera se advierte en Scheler un despliegue del núcleo personal que vaya más allá de la unificación de los actos múltiples, que se cumple *en* la ejecución de estos actos.

Por ello, la objeción principal al enfoque scheleriano sobre la persona apunta a que no ha radicado en la persona *idéntica* la unidad y la diversidad por las que *la identifica fenomenológicamente*. Ya en el uso lingüístico común se advierte esta identidad prefenomenológica de la persona, al designar por medio de los pronombres personales —al nivel del yo, el tú y el él— una realidad que es de suyo personal y que aquellos pronombres reactualizan, según han puesto de manifiesto Zubiri y desde otra consideración la Filosofía analítica contemporánea<sup>62</sup>. Esta función reactualizadora la efectúa de un modo especial el

---

<sup>62</sup> Cfr. L. HONNEFELDER, "Natur und Status des menschlichen Embryos: Philosophische Aspekte" ("Naturaleza y estatuto del embrión: Aspectos filosóficos"), *Natur und Person im ethischen Disput (Naturaleza y persona en la disputa ética)*, M. Dreyer, K. Fleischhauer (eds.), Alber, Friburgo/Munich, 1998, pp. 259-285.

pronombre de primera persona, en tanto que es el único carente de un referente extralingüístico, mientras que los otros pronombres personales llevan a cabo la actualización personal indirectamente, por referencia a la primera persona.

Las alusiones anteriores a un principio virtual de desarrollo en la persona, que preceda a su donación intencional, hacen que seguidamente reparemos en el sí mismo, tal como está tematizado en Edith Stein. El tránsito del sí mismo al sujeto personal, al hilo de las exposiciones de A. Pfänder y E. Stein, nos deparará nuevas perspectivas relativas a la persona.

#### **1.4. El sí mismo como motivo de tránsito del yo al ser personal**

##### **1.4a). Noción de sí mismo (Edith Stein)**

Al igual que Scheler, la filósofa de Breslau sostiene también una concepción dinámica de la persona, pero, en su caso, a salvo de las últimas objeciones. Pues la comunicación entre el yo y la persona sería posible si existiese un sí mismo común a ambos, que les otorgara su trabazón interna y en relación con el cual cada uno de ellos cumpliera una función distinta. Si podemos integrar este nuevo concepto, se obviaría la separación scheleriana entre el yo y la persona, en la medida en que el yo dispondría entonces gracias al sí mismo de un espacio interno de movilidad y la persona, por su parte, encontraría en el sí mismo su consistencia (*Bestand*).

De esta forma, el sí mismo se nos ofrece como un motivo fenomenológico de tránsito del yo humano a la persona singular. Empecemos para ello recordando —lo que ya antes ha sido expuesto— que el yo husserliano no es propiamente un dato fenomenológico, sino una "trascendencia en la inmanencia", que nunca llega a hacerse evidente como si fuera un objeto dado en la conciencia. El yo acompaña constantemente, como algo idéntico, a las vivencias en transcurso, sin estar él mismo en fluencia. Reúne la doble peculiaridad de ser trascendente a las vivencias y de, no obstante, no poder ser delimitado de ellas como un contenido propio, por recibir de las vivencias su trama específica. De este modo, la *duración en curso* de las vivencias ha de articularse con la *duración-permanencia* del yo, constituyendo ambas dos caras de lo mismo. Partiendo de esta bivalencia de la duración del yo, nos va a ser posible transitar al yo consistente o sí mismo, que está en el centro de las consideraciones de Edith Stein.

Pues ocurre, en efecto, que la duración del yo es una duración en bloque, que se bifurca en pasividades (vivir en las vivencias) y actividades (dirigidas o encauzadas por el yo), en respuestas distendidas (reactivas) y acciones puntuales (iniciativas), en las zonas conscientes

reflejadas y en las penumbras que les asignan límites... Se pone así de relieve la existencia de un yo voluminoso, con dimensiones y planos, el cual permite imprimir el giro desde el yo puro husserliano a la interioridad del sí mismo, del propio ser, en tanto que no está inmediatamente presente para sí<sup>63</sup>.

El sí mismo es, de este modo, para Edith Stein la materia que el yo ha de conformar, pero no siéndole ajena, sino como un resto de opacidad situado en su interior y que el yo va sucesivamente esclareciendo: "El hombre recibe su acuñación (*Prägung*) íntegramente por medio de la vida actual de su yo; es materia para la conformación efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el sí mismo, que puede y debe ser conformado (*geformt*) por el yo"<sup>64</sup>.

El yo descuella del sí mismo personal a modo de una punta de iceberg, comportándose como el centro consciente que agrupa en torno a él las zonas de penumbra que también lo constituyen: estas zonas de penumbra son lo que denominamos *mis* potencias, *mis* hábitos, *mi* cuerpo.... "El hombre, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el 'sí mismo' que tengo que conformar (*formen*)"<sup>65</sup>.

Al igual que el horizonte visual no se limita a lo que cae bajo la percepción, destacado siempre a su trasluz, tampoco el sí mismo de la persona se agota en el yo consciente, el cual queda contraído a un punto transitable a través de un sí mismo sólo parcialmente iluminado por el yo<sup>66</sup>. Pese a expresarse las mencionadas zonas de pertenencia con un adjetivo posesivo (*mis* potencias...), no son objeto de posesión como lo son las cosas externas, ya que éstas vienen adscritas al sujeto a través del tener personal, sin que en ningún caso se confundan con lo que personalmente, en su sí mismo, le pertenece con anterioridad a toda adscripción.

Sin embargo, hay una diferencia decisiva entre el campo visivo exterior y el espacio del sí mismo: mientras los límites en el primero son transponibles, con tal que cambie mi orientación perceptiva, el sí mismo obtiene su unidad de un núcleo interior o alma, que se despliega irreversible y coordinadamente en el yo, en el sí mismo y en el cuerpo. La unidad de la persona es unidad en expansión, que va dando forma a la conciencia de sí, en la que se ex-pone el yo, al conjunto disposicional de su sí mismo, que denominamos *ethos* o carácter, y al cuerpo, que la persona convierte en expresión e instrumento suyo. O dicho en el orden inverso: el alma concentra en unidad de despliegue las partes corporales y su conjunto, la

---

<sup>63</sup> Sobre las implicaciones de la noción de sí mismo me he ocupado en U. FERRER, "Sí mismo", *Diccionario de Pensamiento contemporáneo*, M. Moreno Villa (Dir.), San Pablo, Madrid, 1997, pp. 1099-1104.

<sup>64</sup> E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Obras, XVI, Herder, Friburgo/Basilea/Viena, 1994, p. 111; *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998, p. 149.

<sup>65</sup> *op. cit.*, p. 111 (150).

<sup>66</sup> "El yo humano es tal que su vida surge de la profunda oscuridad de un alma" (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Obras, II, 1986, p. 396; trad. cast.: *Ser finito y ser eterno*, FCE, México, 1994, p. 444).

sucesión anímica del sí mismo, comparable a un brotar, y el yo, no dispersado en sus vivencias. Son características internas, individuadas desde cada alma. "La amplitud, la profundidad y la medida de fuerza del alma circunscriben su peculiaridad, su *individualidad*, que, además, como un *quale* simple, irreductible a estos componentes, le confiere a ella y a cuanto de ella procede una impronta específica"<sup>67</sup>.

Stein se ve en la necesidad de reintroducir el concepto aristotélico de potencialidad pasiva —que Scheler había excluido de la persona— para dar cuenta de su no-ser en acto todo aquello que sucesivamente va desplegando a partir de su núcleo ya constituido como un sí mismo: "...no es actualmente desde el comienzo de su existencia todo lo que es por naturaleza, sino que en el curso de su vida lo va actualizando progresivamente"<sup>68</sup>. Aquí "potencia" no significa un principio limitativo externo para la persona, como la marca corpórea de la rueda que limita la forma geométrica ideal de la circunferencia, sino que la persona está transida toda ella de limitación potencial, y, además, no sólo en relación con su progresivo configurarse, sino también en su ser constitutivo. Es una potencialidad que persiste, por tanto, incluso una vez que ha actualizado todas sus posibilidades, ya que siempre puede decirse de la persona que "no está enteramente en sus propias manos"<sup>69</sup>. Su vinculación permanente al cuerpo, sin el cual no es persona completa, es una muestra radical de este no ser translúcida para sí misma que le es inherente como ser potencial.

A la vista de lo anterior, la diferencia entre el yo y la persona nos aparece, según la filósofa hebrea, del modo siguiente: mientras el yo es sólo el centro de atribución de sus actos o de los efectos de sus actos, la persona está en crecimiento interno, rebasando su sí mismo. Y mientras el yo ejerce en la persona como delimitador respecto de todo lo que no es ella y unificante de su sí mismo, la persona dispone de sí misma, dando lugar a lo nuevo, a lo que sin ella no sería. Pero lo que la persona inaugura no es una serie causal nueva, al modo del sujeto trascendental kantiano, sino su espacio de donación y gratuidad, dispuesto por ella por referencia a algún destinatario.

El dinamismo personal así entendido se corresponde mejor con la libertad en crecimiento que con la causa formal aristotélica, idéntica en todos los individuos de una especie. La causa formal es entendida por Aristóteles, a la vez, como la causa final, a la que apunta cada individuo comprendido bajo una especie a lo largo de su desarrollo. Ello explica la negativa de Edith Stein a aquellas interpretaciones escolásticas que ponen el principio de la

---

<sup>67</sup> E. STEIN, *Der Aufbau...*, p. 115 (157). En este sentido, no entiende por el ser del alma "la esencia universal, sino lo propio del alma humana singular, su peculiaridad personal" (*Endliches und ewiges Sein*, 397 (446)).

<sup>68</sup> *Der Aufbau...*, 134 (190). Sobre la noción de potencialidad pasiva, U. FERRER, "Temporalidad e historia en Edith Stein", *Anuario Filosófico*, XXXI/3, 1998, pp. 843-869.

<sup>69</sup> *op. cit.*, p. 114 (156).

individualidad personal en la *materia signata quantitate* <sup>70</sup>, así como correlativamente su reserva a situar en la forma universal el principio expansivo del ser de la persona. El modelo hilemórfico que se adopta para estas interpretaciones tiene su lugar de origen en los productos del arte, de donde Aristóteles toma los ejemplos ilustrativos. Pero su uso indiferenciado para este mundo artificial y para los seres vivos —especialmente cuando se lo refiere al ser personal— sólo es posible al precio de una traslación que no resulta evidente<sup>71</sup>.

Admitiendo con el tomismo y con la célebre definición de Boecio (persona como “suppositum de naturaleza racional”) que la razón como facultad universal es el constitutivo formal específico de la persona, no es menos cierto que no se trata de una forma que quepa en abstracto en una definición, ni por consiguiente que sea tal que se adjunte a una materia que le prestara por sí sola la individuación. *No hay un individuo que sostenga la forma racional procurándole la individualidad, en la medida en que esta forma es vehiculada personalmente a través de los actos individuales.* Para Stein no ofrece duda el hecho de que cada persona posee su peculiar especificación esencial, documentada en la singularidad de su yo: "Esto se funda en la estructura formal de la persona: en la unicidad de su yo, como tal consciente de sí mismo, que considera su esencia como 'lo más propio' y que atribuye a todo otro yo igual unicidad y originalidad (*Eigenheit*)"<sup>72</sup>.

Análogamente a como el sujeto viviente no es un añadido a la vida de la que es portador, sino que está todo él penetrado por el transcurso vital, tampoco la persona individual es el mero receptáculo —pasivo— de una naturaleza universal y de los actos que de acuerdo con su naturaleza le corresponderían. De este último recorrido podemos concluir que para Edith Stein no es fortuito el paso por el yo singular, provisto de un sí mismo, para llegar a la noción esencial de la persona.

Es ahora cuando se nos delinea más precisamente la nueva tarea: Primero, exponer el contenido del sí mismo en el que arraiga el yo, para a continuación examinar el modo como transitar a la persona a partir de este sí mismo. Es un trayecto complementario al que antes hemos seguido, en la dirección que iba del yo a la persona, y para el que nos serán particularmente instructivos los aportes respectivos de Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand y de nuevo de Edith Stein.

---

<sup>70</sup> Stein aceptaría la individualidad de la persona por la materia únicamente en el sentido indirecto de que la singularidad personal dice relación a su corporalidad subjetiva, pero no en el sentido directo en que a veces lo ha empleado el tomismo de que la materia comunicara la individualidad a la persona (lo mismo que a cualquier otro ser de la naturaleza), ya que es más bien, a la inversa, la persona la que se expresa individualmente en la materia. Así lo expone en su discusión con J. Greth sobre el fundamento del ser individual (*Endliches und ewiges Sein*, p. 433 ss. (486 ss)). Entre otros textos: "Hemos de responder negativamente a la cuestión de si la materia informe es capaz de fundamentar el ser singular" (p. 442 (497)); "¿Es posible reconducir la diferencia de esencia más interior al hecho de que las almas habiten en cuerpos que constan de una materia diferenciada espacialmente? Ciertamente no" (*op. cit.*, p. 459 (517)).

<sup>71</sup> "En fin, el paralelismo (*Nebeneinanderstellung*) constante entre los productos naturales y las obras de arte no favorecía la separación estricta y el realce (*Herausarbeitung*) de las *formas vivas*" (*op. cit.*, p. 250 (286)).

<sup>72</sup> E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, p. 460 (518).

#### 1.4b). Del sí mismo a las respuestas personales de valor (Pfänder, Hildebrand)

Pfänder es otro de los representantes de la Escuela fenomenológica. En relación con el concepto de sí mismo del que estamos tratando, Pfänder llegó a él desde los movimientos disposicionales que se suceden en su seno y que en mayor o menor medida lo revelan, como son las disposiciones de admiración, gratitud, perdón... En el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (números de 1913 y 1930) dio a conocer su *Psychologie der Gesinnungen* o Psicología de las disposiciones anímicas, considerándolas irreductibles tanto a los actos del entendimiento como a las decisiones de la voluntad, por más que sean influidas por unos y otras, como corresponde a la unidad psíquica del hombre.

Mientras los actos intelectivos y las decisiones proceden del yo singular vectorialmente, como de un punto —cerrando las decisiones los procesos deliberativos que las preparan—, los flujos de vivencias disposicionales circulan, en cambio, sin la iniciativa de la voluntad (aunque ésta esté latente en ellos), situándose en el interior del sí mismo con sus dimensiones de peso, intensidad, velocidad... Es la diferencia que hay entre el *yo central*, que se pronuncia con sus actos de entendimiento y de voluntad, y el *yo voluminoso*, en el que los movimientos anímicos se atraen y alejan entre sí sin el concurso del yo central.

Sin embargo, la nota distintiva de las disposiciones anímicas que componen el sí mismo es la referencia intencional, la cual provee al objeto de la disposición afectiva del índice valorativo correspondiente, sea positivo o negativo. Así, lo admirado, lo celebrado, lo venerado..., lo valorado en general, o bien sus opuestos antivaliosos, como lo despreciado, lo lamentado, lo desconsiderado..., respectivamente. De este modo, la disposición afectiva incluye *esencialmente* un correlato intencional valorativo. Por ejemplo, mi admiración por una obra de arte no consiste en juzgar que admiro (o que he admirado) la obra de arte, ya que la correlación axiológica entre la disposición afectiva y su objeto intencional es inmediata; es decir, la disposición afectiva como tal no incorpora la representación mediadora de lo que está siendo valorado.

Para Pfänder las disposiciones afectivas no se confunden con las tendencias (*Streben*), ni con los estados de ánimo o sentimientos (*Gefühlen*). La diferencia con las tendencias se cifra en que éstas tienen su contrario en las resistencias que en su caso les hacen frente (así, a la tendencia a la actividad se opone la tendencia al reposo), y por ello apuntan no a un objeto, sino a una realización; como vemos, carecen de la bipolaridad que caracteriza a los fenómenos valorativos. En cambio, la diferencia entre las disposiciones afectivas y los sentimientos está, no en que éstos no tengan índice axiológico bipolar (estar alegre/triste, sereno/inquieto...), al igual que las disposiciones afectivas, sino en que el objeto que provoca

los sentimientos y les da autenticidad no es apuntado transitivamente por medio de los sentimientos. Hemos encontrado, pues, descriptivamente confirmados dos rasgos de las disposiciones afectivas: el que sean de signo bipolar, a diferencia de las tendencias, y el ir dirigidas a un término, por contraposición a los sentimientos<sup>73</sup>.

A las disposiciones psíquicas integrantes del sí mismo personal se añaden las tomas de posición (*Stellungnahmen*) subsiguientes, mediante las cuales se pronuncia el sujeto en relación con los valores que las especifican. Tanto las disposiciones afectivas como las tomas de posición se caracterizan, pues, por la transitividad. Más explícitamente que Pfänder, mostró Hildebrand que ni las unas ni las otras surgen de un acto unidimensional de la voluntad que las imperase, sino que son engendradas significativamente por la persona en respuesta a ciertos valores proporcionados a ellas. En un sentido amplio, diferente del específicamente moral, son respuestas que comportan un débito, ya que la respuesta es en cada caso la conveniente o debida a un valor específico: la admiración, la veneración, el aprecio o la estima se dirigen en su caso a lo que es digno o merecedor de ser admirado, venerado, apreciado o estimado.

Pero cabe todavía —señala Hildebrand— otra posibilidad de respuestas de valor, que son más expresivas de la unidad personal. Es el caso de aquellas respuestas que, en vez de adecuarse a su término, le sobreabundan, por incluir en sí mismas un componente de donación. Su rasgo común está en que participan del amor, sin el cual son incomprensibles: tales son la misericordia, la indulgencia, el perdón.... El amor se manifiesta en ellas en que exceden toda conmensuración con lo que las motiva. La participación de la persona se patentiza ahora como creatividad, reveladora del *plus* por el que ella, en su singularidad, excede a toda otra realidad<sup>74</sup>.

#### **1.4c). Del sí mismo consciente a la integralidad de la persona**

Volvemos a las dilucidaciones de Edith Stein, ya que el tema de la persona ocupa en ellas el lugar más destacado.

Edith Stein retoma la diferencia que ya había expuesto Husserl en *Ideen II* entre el yo y la persona, pero lo hace en especial en el contexto epistemológico, heredado de Dilthey, de la fundamentación de las Ciencias del Espíritu<sup>75</sup>, y una vez que ha descartado —separándose en

---

<sup>73</sup> Más extensamente lo he expuesto en U. FERRER, *Desarrollos de Ética fenomenológica*, PPU, Barcelona-Murcia, 1992, Cap. III.

<sup>74</sup> Esta creatividad se diferencia de la que introduce la acción moral obligatoria. Sobre la novedad debida a esta última, J. SEIFERT, *Qué es y que motiva una acción moral*, Centro Universitario Francisco de Vitoria, Madrid, 1995. Cfr. la recensión de esta obra por J.M. PALACIOS, "Los motivos de la acción moral", *Arbor*, Madrid, CII, 399 (Marzo 1979), pp. 87-98.

<sup>75</sup> Sobre la teoría de la persona en E. Stein, P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person (Teoría de la persona de Edith Stein)*, Alber, Friburgo/Munich, 1994; también "Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal", *Anuario Filosófico*, XXXI/3, 1998, pp. 787-819.

esto de Dilthey— que la Psicología descriptiva pudiera constituir la base de estas Ciencias. Por contraposición a los tipos psíquicos de carácter más o menos general, cada persona posee una cualidad distintiva e irreductible, según expone en los *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (*Contribuciones a la fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*), dedicados a Husserl en su 60 cumpleaños (1919): "Cada persona espiritual tiene su cualidad, que presta su connotación (*Note*) individual a cada uno de los actos, sin perjuicio de su estructura universal, y los diferencia de los actos de cualquier otra persona"<sup>76</sup>.

Tras delimitar la Psicología de las Ciencias del Espíritu —cuyo desarrollo convierte a éstas en Ciencias históricas— se ocupa en mostrar que ni las explicaciones históricas, ni tampoco las suministradas por la Psicología, son adecuadas para dar cuenta de lo peculiar de la persona. Baste advertir que el sujeto que da plena concreción a sus actos históricos no es simplemente el yo-sujeto de la vida de conciencia, el *Ausstrahlungspunkt des Erlebens*<sup>77</sup> (punto de irradiación del vivenciar), pues éste no llega a poseer la entera singularidad, que sólo corresponde a la persona como sujeto plenamente singularizado de la vida espiritual y como centro de sus actos (*als einzigartiges bestimmtes Aktzentrum*).

Además de prolongar las consideraciones husserlianas sobre la motivación como ley de la vida espiritual<sup>78</sup>, Stein ensaya un nuevo acercamiento a la identidad de la persona desde el sí mismo (su *Selbst-sein*), pero ahora tomando como punto de partida el hecho —antes consignado— de que éste no coincide sin residuos con el yo consciente. El yo forma parte del núcleo de la persona. "No se puede hablar de una coincidencia entre el yo y su núcleo, sino sólo de una incrustación del yo en el núcleo, de una incorporación en él"<sup>79</sup>.

Ya en el tener conciencia, al volver el yo a "sí", muestra su identidad como siendo un sí mismo, no como un puro yo, tal como lo designa la voz *auto-conciencia* (más expresamente lo refleja el vocablo alemán *Selbst-bewußt-sein*). Parfraseando a Zubiri, diríamos que el pronombre de primera persona recorre su sí mismo en el paso del "me" al "mí", inseparables ambos de alguna acción verbal, y posteriormente en el paso al "yo", con el que identifica a las

---

<sup>76</sup> E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (*Contribuciones a la fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Max Niemeyer, Tübinga, V (1922), p. 277. En el mismo sentido *Einführung in die Philosophie* (*Introducción a la Filosofía*), Obras, XIII, Herder, Friburgo/Basilea/Viena, 1991, p. 153 ss; *Akt und Potenz*, Obras, XVIII, Herder, Friburgo/Basilea, Viena, 1998, pp. 126 ss.

<sup>77</sup> E. STEIN, *Contribuciones...*, p. 279.

<sup>78</sup> Cfr. especialmente E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung* (*Sobre el problema de la empatía*), G. Kaffke, Muncih/Regensburg/Waldassen, 1980, pp. 107-109 y los comentarios al respecto de Ph. SECRETAN, *Erkenntnis und Aufsteig* (*Conocimiento y ascensión*), Tyrolia/Echter, Innsbruck, Viena, Würzburg, 1992.

<sup>79</sup> E. STEIN, *Introducción a la Filosofía*, p. 145. Cfr. A. FIDALGO, "Edith Stein, Theodor Lipps und Einfühlungsproblematik" ("E. Stein, T. Lipps y la problemática de la empatía"), *Studien zur Philosophie von Edith Stein* (*Estudios sobre la Filosofía de Edith Stein*), R.L. Fetz, M. Rath, P. Schulz (eds.), Alber, Friburgo/Munich, 1993, pp. 90-106.

dos primeras flexiones pronominales. De este modo, es un sí mismo no escindible del yo consciente, por más que no se reduzca a él<sup>80</sup>.

En la persona humana yo, alma y cuerpo son justamente los tres círculos concéntricos del sí mismo, ya que alma y cuerpo pertenecen también al yo puntiforme o primero de los círculos, son suyos en irradiación escalonada a partir de la vivencia que cada yo tiene de su sí mismo. Si bien el yo es un punto movedizo (*beweglich*) en el espacio del alma, tiene su lugar propio en el centro de ella. "Pero pese a su movilidad el yo está a su vez fijado: a aquel mismo punto medio inmóvil del alma, en el que propiamente ella está en casa"<sup>81</sup>. De este centro del alma proceden las decisiones últimas y es desde él como se percibe la voz de la conciencia.

Esta unidad puntual del yo de la persona se advierte también cuando se destaca lo específico de la unión entre las voluntades. Mientras que la unión por fusión es la que conviene a las cosas materiales espacialmente distendidas, de tal modo que son recíprocamente excluyentes, la comunión entre los seres espirituales sólo se hace posible desde el centro singular de cada una en los respectivos actos de voluntad. Cada uno de los sujetos se dirige voluntariamente, desde su centro consciente que es el yo, a la unidad del "nosotros", en la que las diversas voluntades se congregan.

Pero, a su vez, la unidad del yo se expresa diferenciadamente a través de las facultades del alma —las cuales son como sus ventanas psíquicas— y se prolonga sobre el cuerpo, sin por ello difuminarse. Por esto, en vez de la imagen espacial de tres capas adosadas cada una sobre la inmediata —yo espiritual, alma y cuerpo—, es más preciso referirse al punto geométrico, que se extiende y desarrolla componiendo diversos círculos concéntricos en alejamiento progresivo de su primer origen. La analogía del castillo dividido en moradas cada vez más interiores, tal como es empleada por Santa Teresa de Avila, traduce una tendencia espacializante no del todo apropiada, puesto que esta representación sólo se forma cuando se sale del castillo en que el alma siempre está alojada.

Este triple nivel del hombre singular es captado, tanto en los otros como en uno mismo, en el acto característico de la *empatía* (*Einfühlung*), al que la discípula de Husserl había dedicado su Disertación doctoral. La empatía no es una función del yo individual psicofísico, ni tampoco es un acto del yo puro constituyente de los objetos, sino que es un acto espiritual de la persona, que le da a conocer simultáneamente el movimiento corporal orgánico, las capacidades psíquicas y la singularidad del yo personal ajenos como caracterizadores

---

<sup>80</sup> Cfr. R.L. FETZ, "Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität" ("Yo, alma, sí mismo. Teoría de la identidad personal en E. Stein"), *Estudios sobre la Filosofía de Edith Stein*, pp. 286-319.

<sup>81</sup> E. STEIN, "Die Seelenburg" ("El castillo del alma), *Welt und Person (Mundo y Persona)*, Obras, VI, L. Gelber (ed.), Nauwelaerts/Herder, Lovaina/Friburgo, 1962, p. 67.

conjuntos de alguien en concreto (en un orden análogo a la empatía, tenemos conocimiento del cuerpo externo en movimiento de una manera inmediata, sin tener que partir para ello de una noción abstracta previa sobre lo que es el movimiento).

El yo es el sí mismo presente a la conciencia, pero con un conocimiento meramente habitual, no actual ni perfecto. La filósofa de Breslau diferencia dos niveles en la captación del yo, en tanto que destacado del sí mismo<sup>82</sup>: a) el yo puro que vive en cada vivencia provisto de su individualidad, siendo él mismo y *no otro*, pero sin que en este "otro" entre ningún "alguien otro" determinado; es la *ipseidad*, que fundamenta lo "mío"; y b) el yo como unidad que hace suya la corriente de conciencia, lo cual le convierte en cualitativamente distinto de los otros yos y dotado de una temporalidad irreductible.

El paso del primer sentido al segundo es posible en la medida en que la vivencia del primer yo no se da aislada, sino que emerge de un transfondo de vivencias no conscientes en acto, que también le pertenecen y que le circunscriben. La serie de las vivencias se desvanece ciertamente hasta acabar siendo sustituida por otras, pero el yo sigue siendo el mismo, aun cuando ya no pueda enlazarlas de un modo continuo, sino sólo en actos de recuerdo.

En cuanto al alma, desempeña su cometido como marco constante y exigido en la edificación del yo, impidiendo así que la tarea de personalización sea una construcción en el vacío. El alma es el principio estructural genético e invariable al que remiten las diversas etapas en el proceso de personalización. El alma es el portador idéntico sustancial de las vivencias, poseedor de unas propiedades psíquicas características, tales como eventualmente la agudeza en los sentidos, la intensidad en los sentimientos o la energía y duración en los actos de voluntad...

Y el cuerpo como medio expresivo es la zona más periférica, que se asocia a los otros dos círculos no mediante una relación externa y convencional, sino desde una coordinación anterior a cualquier control, e incluso a su objetivación previa como cuerpo propio<sup>83</sup>. En todo caso, el alma no se expresa en el cuerpo a espaldas del yo consciente, pues éste siempre puede detener la exteriorización psíquica o, en el extremo contrario, acuñar gestos anímicamente huecos.

El cuerpo propio es dado en actos de percepción externa, que colaboran y se remiten los unos a los otros: ocurre, así, que lo que no veo lo puedo palpar. Sin embargo, la corporalidad se diferencia de los cuerpos externos, con los que está en interacción física, en que no puedo tenerla a distancia: aun cuando no me dirija a mi cuerpo a través de los sentidos externos,

---

<sup>82</sup> La primera exposición de estas nociones se encuentra en *Sobre el problema de la empatía*.

<sup>83</sup> Cfr. R.L. FETZ, "Personbegriff und Identitätstheorie" ("Concepto de persona y teorías de la identidad"), *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988), pp. 69-106. E. STEIN, *Introducción a la Filosofía*, p. 165.

sigue estando para mí más acá de cualquier "aquí objetivo". Por esto, no puede ser constituido el cuerpo propio en la percepción externa, sino que más bien es dado en las diversas sensaciones de dolor, frío, presión... de un modo absoluto, no sometido al desdoblamiento que hay entre el sujeto y los objetos, sino más bien *residiendo en el yo*. El cuerpo es, de este modo, el punto-cero en la orientación espacial.

El cuerpo como campo de sensaciones y el cuerpo percibido no se dan fenomenológicamente como "el mismo" en virtud de una síntesis de identificación, que acoplara el cuerpo subjetivo y el cuerpo percibido. En este sentido, se advierte que al palpar algo con la mano cuento con el esquema perceptivo de mi cuerpo como un todo e, inversamente, al percibir la mano veo sus zonas sentientes. El cuerpo mío que veo no me recuerda por asociación que sea también un campo de sensaciones, sino que lo que ocurre es que, al serme dado exteriormente, es a la vez percibido como órgano sentiente. Veo la dureza táctil de las falanges de los dedos y la suavidad táctil en las yemas<sup>84</sup>. Paralelamente, en la seda del cuadro de El Greco "El entierro del Conde de Orgaz" no veo sólo el brillo, sino también cualidades táctiles, como son la lisura y suavidad.

La percepción del cuerpo propio en movimiento presenta la misma dualidad anterior entre lo sentiente y lo sentido, pues percibo el cuerpo movido y a la vez el estarse moviendo, ambas cosas en un único término perceptivo. El cuerpo que se mueve lo identifico como cuerpo movido en una única percepción. Pero, análogamente a antes, la parte movida depende de la parte moviente, en la que actúa el yo. Volvemos así a la tesis inicial de que el cuerpo es una prolongación del yo. Pues un miembro sin sensaciones que acusaran la presencia del yo activo no sería una parte del cuerpo. Por esto, diferenciamos entre mover un miembro dormido, que en tanto que dormido no forma parte del cuerpo, y *moverme con tales miembros corporales*, lo cual no podría tener lugar sin el movimiento subjetivo del yo.

En su explicación teológica de la unidad tripartita de la persona nuestra autora recurre a la imagen trinitaria encontrada por San Agustín y que San Juan de la Cruz había igualmente adoptado, refiriéndola a las tres potencias espirituales que son memoria, entendimiento y voluntad<sup>85</sup>. El místico castellano había hallado, en efecto, las negaciones que caracterizan en su caso a la fe, esperanza y caridad, remontando la pendiente de las intelecciones, recuerdos y voliciones: es la *no posesión* de lo que respectivamente se cree, espera y ama el rasgo que da su estructura unitaria a las tres virtudes teologales infundidas en el alma. Cuanto más arraigado está el desasimiento de las sollicitaciones naturales, tanto más intensa es la actividad requerida de concentración y vigilia, pues si bien el espíritu queda despojado de los estímulos

---

<sup>84</sup> "Er ist als empfindender Leib gegeben" (E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, p. 49).

<sup>85</sup> E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studien über Joannes a Cruce*, Obras, I, Herder, Friburgo/Basilea/Viena, 1985 (trad. cast.: *Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 1994).

que despiertan a sus facultades, permanece no obstante sustancialmente el mismo y abastecido de sus actos concretos.

La fuente fenomenológica de la unión del alma con Dios reside en sus potencias espirituales, una vez que ha quedado suspendido su ejercicio natural. La abstención o *epojé* se refiere aquí, en efecto, al conjunto mundano natural, pero no afecta a los actos personales singulares, los cuales encuentran entonces su más alta expresión<sup>86</sup>. Es que ninguna de las tres facultades espirituales deja de ser por el hecho de que desaparezcan aquellas actualizaciones por los objetos sensitivos a las que deben sus primeras activaciones.

Pero, además de esta figuración clásica, la autora hebrea encontró otra expresión, según la cual espíritu, alma y cuerpo componen una unidad particular, tal que se adivina también en ella un reflejo de la Trinidad. Así, la fuerza vivificadora del espíritu en el hombre se asemeja al Espíritu Santo en Dios; el principio anímico, presente en cada operación viviente y que se exterioriza pluralmente, evoca a la Persona del Padre, y a su vez el cuerpo orgánico, configurado y delimitado, se presenta como la imagen del alma, análogamente a como el Hijo es la imagen viviente del Padre<sup>87</sup>.

Sin duda, la analogía se revela imperfecta cuando se advierte que no existe paralelismo entre la procedencia del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo y la prioridad ontológica en el hombre de su espíritu sobre las operaciones anímicas y sobre el cuerpo, informados éste y aquéllas por el espíritu. Sin embargo, es de reconocer que Stein ha advertido con agudeza la interpenetración entre los tres niveles en el hombre, de modo que el alma, a la vez que presta la vida al cuerpo, es vivificada espiritualmente por la gracia sobrenatural.

Sin embargo, lo que hay en el fondo secreto del alma no es para Edith Stein un acto primero de la voluntad, sino una realidad viviente ya dada y que no podría ser abarcada por ella misma en toda su amplitud. Por lo demás, tampoco disponemos de una forma intencional para semejante realidad, con la que apuntáramos en acto a su naturaleza, o cuando menos a su existencia. Stein denomina *Ur-leben* o *Eigenleben* (vida primordial o vida propia) a este modo de conocimiento originario e irreductible que cada uno alcanza de sí mismo, y que se manifiesta en mociones del corazón (*Gedanken des Herzens, erste Regungen*). Es el hogar íntimo en el que se toman las decisiones primeras y fundamentales, en consonancia con el *ethos* propio de cada cual, pero él mismo no es una *cogitatio* o pensamiento ni una decisión.

---

<sup>86</sup> Sobre un cierto paralelismo entre el místico castellano y Descartes, P. CEREZO GALÁN, "La antropología del espíritu en Juan de la Cruz", *Actas del Congreso Internacional sanjuanista*, Avila, 1991, pp. 127-154.

<sup>87</sup> "Si intentamos poner en relación esta trinidad con la Trinidad de Dios, veremos en el alma, como fuente que se nutre de sí misma y se configura en cuerpo y espíritu, la imagen del Padre, en el cuerpo, como expresión esencial de contornos fijos, la imagen del Verbo eterno, y en la vida espiritual la imagen del Espíritu divino" (E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1986, p. 426 (476-477)).

El paralelismo entre el conocimiento del sí mismo anímico y la conciencia del cuerpo es a este respecto esclarecedora. En su trabajo de Disertación ya citado la discípula de Husserl había descrito el modo imperfecto particular que presenta la donación del cuerpo propio (*Leib*). Es una donación imperfecta, no sólo por ser inagotable la serie de percepciones que apuntan al cuerpo como objeto, como ocurre cuando se trata de algún otro objeto material cualquiera, sino que es también imperfecta porque dispongo en todo momento de su presencia originaria inobjetiva o no transparente, y esto es lo que diferencia su percepción de la percepción de los objetos exteriores. Queda, pues, un irremediable residuo impenetrable, que caracteriza a la corporalidad propia y que la hace sustraerse a la mirada, en tanto que nunca llega a ser recorrida por completo y en tanto que inobjetivable. Pero, por ser el cuerpo en su unidad subjetiva expresivo de la subjetividad completa y singular, ocurre también que ésta sólo puede venir dada originariamente contando con la inagotabilidad y opacidad que son características de la autodonación corpórea.

Stein reanuda a continuación su aproximación a la persona a partir del yo, que ya ha puesto de relieve fenomenológicamente sobre el fondo del sí mismo. Por consiguiente, el yo no le aparece como un objeto que acompañara a las percepciones internas, al modo de Max Scheler, sino que el yo es el que conduce sus actos viviéndolos como propios, cada vez que despuntan desde las sombras del alma no conscientes en acto, debidas a los componentes anímico y corpóreo, que antes hemos presentado en su pertenencia al yo. Mientras que el alma singular está dotada de propiedades, al modo de una cosa, el yo se vivencia en los actos conscientes, pero sin agotarse en el cumplimiento de las correspondientes funciones vitales. Es por lo que el yo se encuentra con sus límites cada vez que lleva a cabo sus actos libres y conscientes, pero a la vez queda en franquía para sobrepasarlos, con tal que la acción proporcionada de la gracia sobrenatural extienda su efecto sobre las zonas anímicas que él mismo no llega a iluminar.

De este modo, la sanjuanista noche oscura del alma sobreviene a la persona no por efecto de un elemento exterior sobreañadido, sino que es la noche debida a su vaciamiento interior como persona, en tanto que afectada por una temporalidad escurridiza y en tanto que nutrida de aquellas oscuridades que le impiden poseerse plenamente. *A la vez que la persona tiene el cuerpo y el alma como suyos, está limitada por ellos como por un envolvente opaco.* Es una oscuridad que "se patentiza" tanto en el segundo plano o transfondo contra el que se destacan los objetos percibidos como en la percepción siempre incompleta del cuerpo propio.

Al partir del yo dotado de un sí mismo para acceder fenomenológicamente a la persona, se encuentran deficiencias en la fórmula ontológica clásica de la persona como "*suppositum rationale*", si se la analiza como definición lógica. Pues si el ser *υποστασις*, *suppositum* (soporte individual), fuera una nota genérica niveladora de las personas, lógicamente previa a su especificidad y posterior individualidad, y la diferencia específica de la persona, que es lo

racional, se apoyase sobre su ser *suppositum*, se perdería la conciencia individualizadora que de modo inmediato cada persona posee de sí misma, convirtiéndola en un ejemplar más a partir del elemento específico, en este caso lo racional común a todas ellas.

A diferencia de los seres infrapersonales, los cuales se restringen sobre la base de una notación genérica compartida por varias especies, cada persona singular no es un ejemplar de su esencia entre otros, que compartiera con ellos lo "específico" de la persona, sino que la singularidad personal es el único modo propio de acceder a la esencia de la persona. Fenomenológicamente la unidad de la persona viene dada en la unicidad de la experiencia original de cada una, ya se trate de la propia o de la que apunta a la persona ajena. Según esta donación, la individuación no se superpone al contenido determinativo común a los individuos que son las personas, sino que la persona se hace originariamente presente como inseparable de la conciencia de sí que la revela como individual.

En el caso de la persona, el soporte de su naturaleza racional es el yo, que no se acopla a ella como una mera nota lógica genérica, que fuera indiferente de suyo a las varias especies. He aquí un texto amplio de Edith Stein, que reproducimos por ser muy ilustrativo al respecto: "El hecho de poseer la razón distingue a la persona de la hipóstasis en cuanto soporte de la esencia en el sentido amplio. Si hay entre ambas una auténtica diferencia ..., entonces no sólo la naturaleza, sino también el "soporte" debe ser en la persona algo particular (*Besonderes*). Es lo que antes hemos llamado el "yo" soporte de su vida: es aquello de lo que brota la vida interior (vida *interior* en cuanto opuesta a la que se exterioriza en la formación material de los llamados *seres vivientes*), es el yo que vive en esta vida y la experimenta como suya. Es claro que el sustentar es aquí algo distinto que el sustentar una esencia en una cosa: la vida no sólo es sustentada, sino que el sustentar mismo es vida, y a esta vida pertenece el ser consciente de sí misma..."<sup>88</sup>.

Vamos a detenernos en algunas derivaciones teológicas de estas nociones, por cuanto en ellas está implicado de modo especial el núcleo más interior del yo personal. Son recogidas en la obra dedicada a San Juan de la Cruz *Ciencia de la Cruz*, siendo patente la influencia en ellas del místico castellano.

La presencia de Dios por la gracia en la persona se inscribe en este centro suyo originario. Es una presencia distinta de la presencia común a todas las criaturas por esencia y potencia, puesto que sólo la primera requiere la cooperación de la persona desde su ser profundo. La misma corriente de vida es la que discurre en Dios y en el alma cuando es receptiva a la acción benefactora de la gracia. Sin embargo, lo único que la persona percibe en sí misma de un modo habitual son los efectos de esta acción divina, no la acción misma, la

---

<sup>88</sup> *o.c.*, p. 334.

cual queda sumida en las profundidades de la corriente de vida que no se hace todavía consciente. Palpamos la realidad de la vida espiritual en transcurso a un nivel que no llega a la superficie de la conciencia actual.

Precisamente las tres virtudes sobrenaturales cubren ese espacio en que está ausente la visión en cualquiera de sus grados. La germinación de esta simiente sobrenatural depende tanto de las virtualidades que le son inherentes como de su cuidadosa fecundación por medio de la libre correspondencia humana. La gracia no es tanto un regalo que desde fuera penetre en el receptáculo del alma cuanto una sobreelevación de la propia vida espiritual, que ya albergaba el alma en su interior. Lo que Dios ha establecido como la ley suprema del amor universal sería un puro y simple imposible si faltara la ayuda eficaz de su potencialidad infinita. Dios se da al espíritu sin medida.

Pero tampoco basta para la unión personal con Dios con el cumplimiento de un acto imperado por la voluntad con efectos transitivos, porque el medio unificador de la persona es el propio corazón, expresivo de ella misma en su integralidad. La donación del hombre a Dios significa la entrega de sí mismo, y no la ejecución de un movimiento exterior voluntariamente regido. A esto hay que añadir que así como la unicidad de la Naturaleza divina tripersonal por el amor no excluye la diferencia entre las tres Personas, salvando las distancias se puede decir que tampoco la persona humana es absorbida en Dios cuando se dirige a El. Desde este ángulo Stein pone empeño en destacar la subsistencia e interioridad de la persona humana, gracias a las cuales no cesa de ser ella misma cuando admite ser invadida por la acción plenificante de la gracia. El propio Dios se detiene ante la libre correspondencia del hombre, respetándola.

La unidad fundamental del corazón precede a toda división en potencias específicas. En este sentido, el perdón, la misericordia o la benevolencia, por ejemplo, no resultan sólo de la voluntad de ejecutar los correspondientes actos, sino que manifiestan un modo de unificación con su término mayor que el que resultaría si estos actos fueran sólo imperados en su ejecución por la voluntad.

Sólamente en un sentido amplio designamos como voluntarios a los actos que proceden del corazón, puesto que la voluntad sin duda coopera con ellos cuando otorga su consentimiento a la realización plena de los actos internos. Del corazón proceden aquellas tomas de posición (*Stellungnahmen*) en las que participa toda la persona. En vez de una reacción espontánea o de una elección entre diversos objetos que tuviese lugar en la superficie anímica, la toma de posición se resuelve en un acto simple de aceptación o de rechazo. Precisamente la simplicidad de estos actos asentados en lo profundo se corresponde con el desasimiento de las potencias que San Juan de la Cruz ponía en el origen del asentimiento debido a la fe.

\* \* \* \* \*

Partiendo de la distinción anterior de niveles en el seno del sí mismo, que van desde la interioridad del corazón hasta los actos ejecutivos externos, es característico de la fenomenóloga hebrea el modo como conjuga por medio del autodomínio de la persona (*Herr seiner selbst*) sus dimensiones *sustancial* y *relacional*. Con ello nos adelantamos a un apartado que nos ocupará más detenidamente en el capítulo tercero. Advirtamos de entrada que ambas dimensiones se hacen ya manifiestas en un primer momento a través de los roles sociales, aunque sin revelarse todavía como definitivas.

Sucede, en un primer nivel, que la identidad convencional de la persona dentro de un grupo exige de ella que pueda responder a las diferentes expectativas suscitadas por los otros, apareciendo de este modo la persona como el punto de intersección entre una pluralidad de *roles* asumidos por ella misma. Justamente el concepto griego y romano inicial de persona como actor teatral cubierto por una máscara se corresponde con esta primera presentación: pues en el actor se unifican el sujeto idéntico, que se sitúa más allá de los diferentes papeles que representa, y los distintos personajes adoptados convencionalmente por él. Paralelamente, el *rol* adoptado acentúa la distancia psíquica entre la persona y cada una de sus funciones en la vida social. A cada rol le corresponde un sujeto indeterminado (el llamado por G.H. Mead "*other generalised*"), y el sí mismo actúa en uno u otro marco social (el equipo deportivo, el grupo político, el juego colectivo...), de acuerdo con los esquemas generales del tipo de conducta correspondiente<sup>89</sup>.

Sin embargo, aparte de otras dificultades que veremos en el próximo capítulo para la traslación de este modelo motivacional a la persona, señalemos ahora que las relaciones vitales interpersonales no se integran totalmente en *roles*, por cuanto su sujeto no es un yo que ya esté perfilado por completo —como lo está, en cambio, la identidad del actor deslindable más allá de sus papeles—, sino que está más bien en vías de realización. Por ello, sólo es posible desempeñar un rol cualquiera porque su sujeto singular se lo apropia existencialmente, lo hace suyo<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> "Así, el sí mismo alcanza su pleno desarrollo al organizar las actitudes individuales de los otros en actitudes sociales o de grupo organizadas, y por tanto al convertirse en una reflexión individual sobre las pautas sistemáticas generales de la conducta social o de grupo en las que él y los otros están implicados" (G.H. MEAD, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Univ. of Chicago Press, Chicago, Londres, 1974, p. 158; trad. cast.: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 188).

<sup>90</sup> "De esto resultaría lo siguiente: primero, adoptar un rol implica comportarse consigo mismo, o sea, con el haber de ser, porque los roles, como actividades cooperativas, son fundadores de sentido. Segundo, el rol es sólo una oferta de sentido, y depend de mí si yo me lo apropio o no" (E. TUGENDHAT, *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993, Lect. 12, p. 212).

En un sentido semejante lo han puesto de relieve los estudios contemporáneos sobre el desarrollo psicológico posconvencional de la persona, llevados a cabo por los psicólogos ginebrinos J. Piaget y L. Kohlberg, sobre los que luego volveremos. Según estos estudios, los esquemas convencionales organizativos han debido ser básicamente incorporados de un modo general por sus participantes a la interacción social, para poder ajustarse a ellos en el comportamiento de un modo que ya no es convencional. Pero esto nos sitúa en un nuevo nivel, definitivo y no convencional, en el desarrollo de la personalidad, en el que se hacen manifiestos el autodomínio y la formación del carácter que identifican más propiamente a la persona.

Enlazamos así con la tesis propuesta por Edith Stein de cifrar en el autodomínio el modo de mantenerse la persona idéntica a sí misma en su *ipseidad*, en medio de la pluralidad de estados psíquicos y de relaciones interpersonales por los que pasa. En vez de reducirse a una *mismidad* dada y supuesta a través del desempeño de los *roles* fijos, la identidad de la persona es reafirmada por ella misma simultáneamente a su expandirse en los tres círculos mencionados en la forja del carácter. Así, pues, el centro individual de la persona se manifiesta en el carácter, en tanto que forjado en actos de autodomínio, y desde allí llega a alcanzar su expresión anímica y corporal.

Stein entiende por carácter como totalidad el conjunto formado por las disposiciones psíquicas en desarrollo que pertenecen al núcleo personal, a diferencia de aquellas otras que no inciden en el centro de la persona, por afectar sólo al desarrollo de un sector psíquico, como la agudeza en los sentidos externos, la dotación para una habilidad, la rapidez en la inteligencia... Si bien todas ellas ejercen un influjo configurador sobre el carácter, sólo por medio de la plasmación de las disposiciones anímicas personales se forma el carácter. El terreno propio del carácter es el dominio de la vida afectiva y volitiva. El carácter personal comprende tanto la capacidad afectiva como la fuerza para transformar el querer en realizaciones. En otros términos: los factores que determinan en el carácter su índice personal son para Stein el arraigo de la persona en los valores y la prontitud para que la voluntad los traduzca en criterios de acción.

Por contraposición a los actos y expresiones personales, el concepto de *rol* acentúa su distancia psíquica al sujeto, de un modo análogo a como el actor teatral se mantiene idéntico sin confundirse con los distintos personajes que interpreta. Resulta, así, que el actor es sujeto *idéntico* sólo en tanto que no actúa, esto es, cuando se lo considera independientemente de sus papeles. Con esta connotación es como emplean E. Goffmann y G.H. Mead el concepto sociológico de "distancia de *rol*". Es un empleo que resulta desfigurador si no se lo complementa con la otra perspectiva de la persona, de carácter *relacional*, consistente en que la persona incorpora como propios los roles ejercidos por ella. Sin embargo, también desde este otro ángulo existe un cierto paralelo con la representación escénica, ya que el papel

teatral es asumido en el intercambio con los otros actores y con el público, y al desempeñarlo la persona se muestra toda ella relacionamente<sup>91</sup>.

Conjugando estas dos presentaciones no excluyentes de la persona —la identidad y la relación—, el sí mismo aparece no sólo como el agente que subyace a los roles diversos, de los que siempre puede distanciarse, sino también como el actor que ejerce el dominio sobre su rol mientras se identifica con él. En este sentido, el *rol* no es un segmento aislado en la personalidad total, sino que es solidario de cierto proyecto, en el que se expresa, con su autodomínio, la persona en su unidad. No se trata, por tanto, de que haya que ir más allá de las interacciones sociales para encontrar la identidad oculta del actor, porque ya en el ejercicio de los roles y funciones genéricos cada agente social se enfrenta con una tarea a la que debe responder personal e intransferiblemente.

Pero con esto se nos abre un nuevo espacio para el estudio de la persona. Pues, pese a no ser ésta una noción atendida centralmente por la teoría sociológica, fácilmente se advierte que el sentido adjudicado a la acción social no es comprensible sin el agente personal que la dirige y provee de ciertas notas procedentes de él (como ser acción responsable, singular, motivada...). Por otro lado, el proceso de personalización psicológica y social requiere un principio estructural genético, al que las diversas etapas se remiten. La identidad de la persona a través de sus diversas fases hace de ella algo distinto de un dato fenoménico, registrable observacionalmente; es más bien un concepto normativo que está latente en las Ciencias psicológicas y sociales empíricas que abordan aspectos de la realidad personal<sup>92</sup>.

Lo que hemos de estudiar a continuación será, por tanto, el modo como la persona se hace presente en la acción social, imprimiendo a ésta algunas de las notas por las que se la distingue.

---

<sup>91</sup> Cfr. un recorrido histórico por las distintas concepciones de la persona de acuerdo con el mayor o menor acento sustancial o relacional que ponen, en M. THEUNISSEN, "Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff", "Consideraciones escépticas sobre el concepto de persona", E. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen (La pregunta por el hombre)*, Alber, Friburgo/Munich, 1966, pp. 461-490.

<sup>92</sup> R.L., FETZ, *loc. cit.*, pp. 103-104.

## CAP. II: ACCION SOCIAL Y PERSONA

### 2.1. El sentido en la acción social

Desde la Filosofía de la mente se ha intentado a veces reconstruir el sentido de la acción social a partir de unos pretendidos movimientos corporales simples o elementos últimos, aplicándoles un modelo de causación o recomposición mecanicista de la totalidad (A. Danto). Otras veces, por el contrario, se ha enjuiciado la unidad del sentido de la acción social con arreglo a sus consecuencias externas, trezadas en serie de modo indefinido<sup>1</sup>. El resultado de ambos géneros de explicación ha sido propiamente la disolución de la unidad del sentido por el que la acción se reconoce. Lo que falta, en efecto, en uno y otro caso es la configuración de conjunto de la acción que permitiera a su agente y al observador externo identificar el significado interno que le va asociado y por el que cada acción, y cada tipo de acción, se define.

Piénsese, por ejemplo, en la acción de “conducir bebido un vehículo”. Si la descomponemos en las acciones de “estar conduciendo+haber bebido de más” se nos escapa la unidad de la acción total; pero tampoco la advertimos como acción unitaria proyectada según un sentido intencional, si nos limitamos a observar las consecuencias a que ese modo de conducir eventualmente da lugar, aunque sólo sea porque las consecuencias tienen siempre algo de aleatorio.

Este primer rasgo característico de toda acción humana, consistente en tener un significado o sentido intencional, fue destacado por Max Weber en su categorización de la acción social, por contraposición a la conducta meramente reactiva<sup>2</sup>. Ahora bien, el sentido de la acción social —prosigue Weber— no es meramente comprendido en abstracto, sino que es también lo que desencadena la acción en curso, concatenándola con el resto de los acaeceres naturales e históricos. Por ello, a la *comprensión* (*Verständnis*) hay que añadir la *explicación* (*Erklärung*) causal del desarrollo y los efectos de la acción.

---

<sup>1</sup> Cf. como visiones de conjunto del problema M. CRUZ, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Taurus, Madrid, 1995; U. FERRER, *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990; *La autodeterminación y sus paradojas (Diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos)*, Universidad de Murcia, 1996; C.J., MOYA, *The Philosophy of Action. An Introduction (La Filosofía de la Acción. Una introducción)*, Polity Press, Basil Blackwell, Oxford, 1990. Un estudio crítico agudo sobre las implicaciones del consecuencialismo es el de J. NIDA-RÜMELIN, *Kritik des Konsequentialismus (Crítica del consecuencialismo)*, Scientia Nova-Oldenbourg, Munich, 1995.

<sup>2</sup> M. WEBER, *La acción social: ensayos metodológicos*, Península, Barcelona, 1984, pp. 38-48; *Economía y sociedad. Esbozo de una Sociología comprensiva*, F.C.E., México, 1979, pp. 5-23.

Por tanto, los participantes y los observadores externos asignarían el sentido a la acción social con anterioridad a los efectos que de ella se siguen. Los sentidos son, así, medios auxiliares de interpretación de la acción, que al fin acabarían desapareciendo en la trama efectiva de los transcursoz entrelazados, que está latente tras los sentidos. Incluso las formaciones sociales constantes (como son la familia, la empresa, el funcionariado...) llegan a entenderse metodológicamente por Weber como meras probabilidades de secuencias de actuación social, sustentadas por unos actores indeterminados, en cuyos cursos mixtos de interacción es posible acentuar de modo unilateral y aproximado unos u otros rasgos ideales (así nos aparecen, por ejemplo, la familia patriarcal, la familia como unidad de producción, la familia nuclear...). El sentido acaba convirtiéndose, de este modo, en una especie de sección transversal intercalada como tipo medio en los acaeceres indefinidos.

Desde un punto de vista histórico está en el haber de Weber la recuperación para las Ciencias sociales y culturales de la componente histórica de la acción, de la que el formalismo sociológico precedente (G. Simmel, L. von Wiese...) había hecho abstracción. Y como la comprensión histórica de la acción se efectúa a partir del sentido que la tipifica, y que es debido a sus intérpretes, la subjetividad del intérprete llega a ser un supuesto necesario para estas Ciencias. Sin embargo, al entender Weber los tipos ideales subjetivos como ficciones hipotéticas, con las que ordenar más o menos adecuadamente el material informe de los acontecimientos, es una subjetividad en precario. Es lo que corrobora la evolución de la Ciencia social postweberiana que pasaremos a examinar seguidamente.

Ciertamente, desde el supuesto del sentido como ficción se preparaba el terreno para su supresión y para insertar, al fin, de un modo funcional los componentes de la acción en sistemas, que por sí solos se readaptan buscando el equilibrio. Tal va a ser el nuevo sesgo que adopte posteriormente la Sociología en Parsons<sup>3</sup>. Mientras que para Weber el sentido proporcionaba a la acción el nexo dinámico, en Parsons la acción social deja ya de definirse por un sentido delimitable, y pasa a desenvolverse como un sistema integrado de actos —sólo conceptualmente descomponibles—, en conformidad con una orientación normativa y desde una situación dada. Tales son los engarces que apuntalan el sistema. Entre ellos, a saber, la orientación por los valores normativos y la situación de partida de los actores, se plantea la tensión o esfuerzo que habría de desembocar en el objetivo final o estado de cosas al que la acción se encamina.

De este modo, en la obra de Parsons las únicas categorías significativas para entender la acción social son externas al agente y a sus motivos biográficospersonales. Los estados de la mente relativos a la acción (tales como los fines, motivos, creencias...), al igual que los puntos en la Mecánica clásica, carecen de consistencia interna en su Teoría social y se recubren con

---

<sup>3</sup> Sobre la derivación unilateral de la Sociología de Parsons a partir del conjunto de la obra weberiana, T. SCHWINN, *Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus. Max Weber, Alfred Schütz und Talcott Parsons*, Duncker & Humblot, Berlin, 1993.

unos esquemas abstractos de organización en los sistemas de interacción (tales como *status*, pautas, *roles*, instituciones...). La construcción mecánica que así resulta reemplaza a la referencia al mundo social cotidiano en el que originariamente aparece la interacción. Como ha destacado Habermas, el problema que esta categorización no llegará a dominar es la recomposición del conjunto social a partir de la acción<sup>4</sup>, por lo que Parsons tenderá cada vez más a poner en el inicio de su edificio teórico los sistemas culturales preyacentes a la acción, al modo como ya lo había abordado Durkheim (así se observa desde que publicara en 1953 *El sistema social*).

Lo que en Weber era el sentido de la acción social queda transformado en Parsons en el subsistema institucionalizado de signos al que denomina *cultura*, el cual, como clave de bóveda de todo el sistema, es asiento de los valores y es lo que posibilita la interacción en sus diversas formas. Efectivamente, sin las pautas intercambiabiles, que orientan vectorialmente la acción y que componen la cultura, faltarían los puntos de referencia para la comunicación. Mediante estos criterios de valor es posible definir establemente las expectativas de rol asumidas en la interacción.

Pero existe una segunda dirección conceptual que arranca también de Weber, y que es de signo opuesto a la sistémica. Está representada por Alfred Schutz<sup>5</sup>. Por contraposición al conjunto sistémico anterior, el teórico social vienés pone el acento en el sentido interno a la acción, evitando así su reabsorción en los resultados externos. Para ello, en vez de acoplar desde fuera —a modo de una correlación— la comprensión significativa de la acción y su explicación por motivos generales (como se seguía del planteamiento weberiano), entiende Schutz que la comprensión significativa no podría separarse de un contexto temporal y motivacional, que es propio y originario en cada actor<sup>6</sup>. Cada acción tiene su momento, y está envuelta por unas motivaciones-para.

La temporalidad constitutiva de la acción en transcurso está integrada por la serie acumulativa de las retenciones y protensiones<sup>7</sup>. Y a este presente duradero hay que añadir en cada acción singular su unidad motivada, que es antecedente a su transcurso y se hace presente al ser proyectada. A su vez, el paso de la delimitación motivada, y todavía no posicional, de la acción —cuando se la proyecta (*fancy*)— a su ejecución temporal se cumple añadiéndole el "fiat" característico del pro-pósito (*Vor-satz*) con que se la inicia.

---

<sup>4</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, II, Suhrkamp, Francfort, 1981, p. 308 ss.

<sup>5</sup> Sobre el debate entre ambos autores, E.S., KASSAB, *The Theory of Social Action in the Schutz-Parsons Debate*, Editions Universitaires, Friburgo (Suiza), 1991. En relación con la derivación de la teoría social de Schutz a partir de Weber, U. FERRER, "La acción anónima y el sentido (De Weber a Schutz y Habermas)", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, XII(1995), pp. 301-319.

<sup>6</sup> A. SCHUTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Suhrkamp, Francfort, 1993 (trad. cast.: *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Barcelona, 1993).

<sup>7</sup> Cfr. en el capítulo anterior el significado de las retenciones y protensiones como motivaciones pasivas de la conciencia.

Cualquier relación social efectiva se reconduce en último término a través de sus mediaciones institucionales a la interacción inmediata o "cara a cara", en que los agentes sincronizan y ajustan sus motivaciones irreductibles. Comprender una acción social equivale a incardinar su sentido en los motivos-para de cada uno de sus actores. Baste advertir que los tipos ideales o anónimos weberianos tienen su origen en unas tipificaciones o acciones singulares, introducidas en el curso de la interacción por los distintos actores; asimismo, son estas tipificaciones, singularmente motivadas en cada actor, las que dan concreción y plenitud a los esquemas generales anónimos de que nos valemos en un primer momento para describirlas.

Véamoslo con un ejemplo. El *rol* o tipo genérico del empleado ferroviario está inscrito en una red de comportamientos recíprocos tipificables (los del guardián que da la salida, el cobrador, el maquinista, el viajero...), y no tendría sentido sin un propósito de acción y una temporalidad singulares, que efectúan la tipificación y convierten en diálogo interpersonal el intercambio con los roles de los otros funcionarios de la empresa y de los viajeros. Por esto, cada desempeño de *rol* es respuesta a otro actor y desencadena por su parte un nuevo diálogo en el conjunto de las interacciones coordinadas.

Así, pues, para Schutz no es un observador indeterminado, sino el agente del caso quien con su acto de proyección y desde su perspectiva diferencial mundana e histórica constituye la unidad del sentido de su acción social. Y al igual que el acto de atención subsiguiente a la acción la unifica, también el acto de proyectarla, en cuanto que fija la acción por adelantado, le da unidad. Ambos actos, anterior y posterior respectivamente a la secuencia de la acción, introducen una distancia en relación con la fluencia continuada de las vivencias. Quien unifica la acción social en ambos casos y revela así su sentido, sigue siendo un observador, pero ya no es un observador externo como en Weber, sino el mismo que es su agente, pero sólo lo revelaría antes o después de la ejecución de la acción, y no de un modo simultáneo con ella.

La objeción más patente a este planteamiento reside en que un acto de reflexión motivado singularmente y vuelto hacia las vivencias no parece suficiente para adosar a éstas el sentido que define a la acción social. Faltaría en tal caso al sentido el punto de fijeza preciso para sustraerse a las variaciones en la corriente de conciencia, en la que él mismo está inmerso, así como para congregarse a los distintos actores en interacción. Un acto de reflexión por sí solo no llega a soldar la separación entre el nivel vivencial y el nivel en que se sitúa la unificación de la acción socialmente motivada<sup>8</sup>. Sólo se evitaría la circularidad de este punto de vista si se descarta que los esquemas interpretativos de las unidades de sentido procedan de

---

<sup>8</sup> En esta dirección se ha señalado la influencia idealista kantiana en el planteamiento fenomenológico de Alfred Schutz (F. WELZ, *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Husserl und Schutz* (Crítica del mundo de la vida. Una confrontación fenomenológica con Husserl y Schutz), Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995).

la propia secuencia de las vivencias, ya que, si no, estarían ellos mismos sometidos a las variaciones de las conciencias.

Para despejar este interrogante hemos de averiguar si es posible encontrar el sentido de la propia acción en el transcurso de su realización, en vez de adjudicárselo cada actor desde fuera de su cumplimiento. En tal caso la continuidad entre la acción y sus motivos estaría garantizada, pues no significaría ya el enlace entre el presente de la acción en curso y el pasado y futuro de los motivos, anticipados los unos en su proyección y creados los otros por una interpretación posterior, al modo de Schutz; por el contrario, la acción y sus motivos mostrarían su operatividad dentro de una misma temporalidad.

Afrontaremos esta cuestión decisiva en dos etapas. Primero, indagando si es posible identificar la acción en el curso de su realización dialógica motivada —y no antes ni después, con cargo a eventuales actos direccionales que se le agregasen. Sólo una vez que se haya respondido afirmativamente a esta cuestión, se podrá examinar, en segundo lugar, la función del mundo de la vida en la acción social, justamente como supuesto compartido de donde los actores extraen los motivos para la comunicación.

## **2.2. La dialogicidad de la acción social**

Para que el sentido se aplique a la acción social en su realización, ha de valer como lugar de encuentro entre los actores, en vez de ser debido a actos singulares dirigidos a acciones previamente ejecutadas. Será posible mostrarlo, si se hace patente el carácter dialógico de la acción ya desde su comienzo, por cuanto se trataría entonces de un diálogo inseparable del sentido representado por los actores y motivado por él.

En su penetrante estudio sobre la acción F. Kaulbach<sup>9</sup> ha situado los distintos planos de dialogicidad que se entrecruzan en su puesta en práctica. En ninguno de ellos se trata de los efectos performativos asociados a las palabras expresas (como prometer, pedir, apostar...). Pues con anterioridad a las influencias debidas a aquellas acciones de los hablantes que están plasmadas inseparablemente en el uso de ciertos verbos, y como supuesto suyo, se encuentra el mundo efectivo común a los interlocutores, con relación al cual éstos se sitúan en una u otra posición representativa. Desde estas posiciones, interpretadas asimismo por los otros actores, se hace posible el intercambio comunicativo, que en su origen no se vale todavía de signos lingüísticos.

---

<sup>9</sup> F. KAULBACH, *Einführung in die Philosophie des Handelns (Introducción a la Filosofía de la acción)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982.

Veámoslo con algunos ejemplos. La acción de ofrecer algo es ya expresiva, sin esperar a las palabras, como también lo es de modo correlativo la aceptación o rechazo que le sirve de respuesta. O bien, en el proceso judicial las declaraciones expresas cuentan con la escenificación de conjunto que asigna a cada actor su propio papel (juez, fiscal, abogado, reo, testigos...) y que hace de soporte representativo e interpretativo de las emisiones performativas que posteriormente se suceden. La expresividad de la acción se monta, así pues, primariamente sobre unas representaciones relativas al mundo en que se actúa y da, de este modo, cauce al diálogo sobre la base de la interpretación de ellas en un mismo escenario del mundo.

En este marco representacional el primer diálogo es el que el sujeto entabla entre el planeamiento de su acción (*Planung*) y las circunstancias no previstas, que le salen al paso en su realización. Gracias a este diálogo se hace posible conservar a lo largo de la realización de la acción el sentido que la identificaba en su unidad —el mismo que ya había sido proyectado—, pero a la vez se lo hace viable, ya que se lo modifica en parte a tenor de las condiciones de hecho que lo singularizan. Así, un viaje primeramente ideado sólo podrá emprenderse atendiendo a las variables meteorológicas, locomotivas, coyunturales..., en las que se hace efectivo. La unidad sintética de estas dos fases en diálogo que estructuran la acción se recompone en el momento en que el agente se atribuye a sí mismo, con posterioridad a su actuación, aquella acción *singular* realizada por él y que antes había planeado en su sentido de modo *general*. Si bien el significado íntegro de la acción no se articula hasta que no es realizada, la identidad de ésta sólo se puede mantener si se parte del sentido como ya definido e incoado antes de la ejecución.

La distensión mental que se prolonga desde la identificación genérica del proyecto de acción hasta los medios y circunstancias implicados en su realización singular es lo que se entiende comúnmente por *deliberación práctica*. La aparente fisura entre los momentos general y singular de la actuación la salva el agente unitario, al confrontarlos entre sí en la deliberación, como paso previo a la decisión de actuar. La deliberación culmina, de este modo, sobre la base de una anticipación cierta, en la certeza que asimismo acompaña a la decisión. La deliberación es, por tanto, un lugar de paso entre dos certezas (la proyectiva y la decisional), de las cuales la segunda ratifica eventualmente a la primera, así como, por el otro lado, ésta aspira a cumplirse en la certeza resolutoria que orienta a la decisión.

Según los análisis fenomenológicos de Adolf Reinach<sup>10</sup>, la deliberación es comparable a la pregunta, por cuanto ésta parte también de un horizonte de certezas y apunta a una nueva

---

<sup>10</sup> Cfr. como estudio fenomenológico de la deliberación, A. REINACH, *Über die Überlegung (Sobre la deliberación)*, Obras, I, Philosophia, Munich/Hamden/Viena, 1989, pp. 279-311.

certeza que las certezas supuestas al deliberar dejan indeterminada. Tanto la pregunta como la deliberación práctica abren un proceso teleológico, que sólo se colmará con el hallazgo de la respuesta y con la confirmación de la certeza inicialmente apuntada, respectivamente.

Resulta de aquí que la deliberación práctica no es el registro objetivo a cargo de un observador neutral de las consecuencias externas previsibles de una posible acción, sino que está atraída ya desde el comienzo por una toma de posición valorativa previa, y toda ella en su conjunto oscila de unas a otras valoraciones provisionales para al fin adoptar aquélla que de un modo definitivo acabará por cerrar el proceso deliberativo.

En un sentido semejante, la Psicología cognitiva ha argumentado a favor de que las percepciones evaluadoras se encuentran en el origen de los comportamientos afectivos, oponiéndose a que el comportamiento se debiera a una influencia que fuese meramente fáctica o causal<sup>11</sup>. Puede ejemplificarse con el temor, en tanto que es provocado tras la captación de una situación como amenazante en términos generales, o bien con la cólera, que sobreviene una vez que se ha catalogado como irritante un estado de cosas objetivo. Como se advierte, es este aspecto evaluativo, y no tanto el apetitivo ni el constatativo de algún hecho, el que modula diferenciadamente cada tipo de emoción.

Pero a esto hay que añadir que estas percepciones de valor y sus verificaciones a través de la deliberación están a su vez en relación con las predisposiciones del sujeto, en las que se manifiesta el carácter individualizador acuñado *personalmente*. Si no contáramos con estas predisposiciones a formar los juicios evaluativos correspondientes a las distintas emociones, no podría explicarse el carácter instantáneo que suelen tener las emociones. Incluso la propia capacidad y ejercicio de la deliberación proceden también de un carácter ya forjado, contrapuesto a la disposición psíquica insegura y fácilmente moldeable; este carácter se manifiesta en que refiere sus actuaciones a unos valores orientativos.

Ahora bien, también en un segundo plano, subsiguiente al deliberativo, se advierte el carácter dialógico de la acción: es en la medida en que crea una situación, a la que el interlocutor ha de responder en coherencia con el significado de esa acción. Cada uno de los interlocutores introduce con su acción algo nuevo, que resulta significativo para los demás desde su perspectiva singular. La acción es lingüística desde su puesta en marcha, en tanto que suscita en su destinatario unos interrogantes, crea unas expectativas, plantea eventualmente unas exigencias... De aquí que el intercambio entre las acciones sea funcionalmente equivalente al que se cumple a través de las emisiones lingüísticas. Pues así como las palabras se definen por un sentido y se insertan en unas reglas sintácticas y

---

<sup>11</sup> Cfr. W. LYONS, *Emoción*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 95 ss.

semánticas, también las acciones poseen un significado, que ha de acomodarse a un conjunto dialógico.

Véamoslo con el ejemplo de tres actos sociales, como son el informar, el pedir y el prometer, que son arquetípicos, no ya sólo porque se valgan del lenguaje para su realización, sino ante todo por la dirección social que ya antes de darles expresión lingüística los identifica en la conciencia de su emisor. Examinaremos a continuación cómo se cumple en cada uno de ellos la dialogicidad de la acción social.

Por lo que hace al informar, es impensable, en efecto, sin querer informar, análogamente a como pedir es tener la intención de pedir o prometer trae consigo ciertas condiciones voluntarias antecedentes. El hilo conductor para el examen de estos actos sociales nos lo proporciona una vez más el análisis fenomenológico de A. Reinach, en cierta continuidad —no ausente también de contrastes— con el que desde la Filosofía analítica han llevado a cabo Austin y Searle<sup>12</sup>.

Según los análisis de Reinach, el sentido se despliega en los actos sociales a partir de un acto primero y de una actitud que son preparatorios. De estos componentes internos le viene al acto social externo la especificación, que consiste, en el caso del informar, en la convicción sobre un estado de cosas; cuando se trata de la petición la especificación está en un deseo no cumplido, y, si nos referimos a la promesa, se especifica por la resolución de realizar algo por el bien de otro, por seguir con los mismos ejemplos de antes. No bastan, por tanto, las locuciones para identificar el sentido de cada uno de aquellos actos sociales — pues es claro, por ejemplo, que "yo quiero..." puede expresar ambivalentemente tanto una promesa como una exteriorización de un acto de querer; sino que es preciso completarlas con el acto no manifiesto, y latente en ellas, en el que se apoyan. Reinach está aplicando a los actos sociales la teoría husserliana de los todos y las partes no independientes, que había sido encontrada en un principio por Husserl en el ámbito de las significaciones (son partes sincategoremáticas o no-independientes las preposiciones o los artículos).

Si nos ponemos en el lado complementario del receptor, la situación es simétrica. En efecto, la intención del acto social no se logra hasta que el destinatario no recrea su sentido mediante el acto social correspondiente. Surgen, así, ciertos actos correlativos en el interlocutor, que tampoco se agotan en realizaciones verbales: en los casos aducidos antes se trataría del acto que origina la convicción paralela sobre el estado de cosas que es objeto de la

---

<sup>12</sup> A. REINACH, *Die apriorische Grundlagen des bürgerlichen Rechtes (Los fundamentos aprioricos del Derecho civil)*, Obras, I, pp. 141-278. Sobre las afinidades y diferencias de Reinach con los autores procedentes de la tradición analítica anglosajona, como Austin y Searle, cfr. K MULLIGAN (ed.), *Speech Acts and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology (Actos de habla y estados de cosas. Reinach y los fundamentos de la Fenomenología realista)*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987.

información, de la intención de realizar lo deseado por el que hace la petición y de la pretensión de que se cumpla lo que se le ha prometido.

De los anteriores actos, el prometer es el único que retorna sobre su agente, vinculándolo con un "debe". El examen fenomenológico del prometer que se acaba de exponer evita desde luego las unilateralidades opuestas de los puntos de vista descriptivista (J. Searle) y prescriptivista (R.M. Hare). Pues en él se muestra que las cláusulas con "debe" no se infieren de los significados de ciertos términos previamente empleados, desenvueltos según reglas institucionales, y de unas reglas tautológicas, al modo del descriptivismo, ya que la emisión consiste sólo en el medio de realización pública de un cierto querer intencional. Pero, por el lado contrario y en réplica al prescriptivismo, el examen fenomenológico permite concluir que tampoco se realiza la promesa en una elección prelingüística que guiara a la acción ("decido prometer") y que sólo convencionalmente se asociara a la expresión lingüística<sup>13</sup>.

Además, el concepto de intencionalidad de los actos sociales aquí propuesto se opone al que adopta Searle, en cuanto que éste se basa en la satisfacción de unas condiciones para el cumplimiento de los estados intencionales, análogamente a como los actos ilocucionarios (aquellos con los que se hace algo al enunciar) han de satisfacer unas condiciones pragmáticas para su realización<sup>14</sup>. Con ello reduce Searle la intencionalidad a un lugar de tránsito entre los estados de la mente y su ajuste al mundo externo. Pero esto equivale a pasar por alto sus conexiones teleológicas, su direccionalidad proveniente de un yo y sobre todo la diversidad entre intencionalidad representativa, axiológica y volitiva, diversidad encubierta sólo aparentemente por la común enunciación lingüística "sujeto + verbo + complemento". La realización de la acción intencional no es la satisfacción o cumplimiento de las condiciones de la intención, ni su desencadenamiento causal por ésta, sino que es una intencionalidad propia, que "contiene" desde el principio a la acción como el término que la define y unifica.

Por contraposición a cada uno de los dos enfoques analíticos anteriores, encontramos que el prometer, por expresarse performativamente en primera persona del tiempo presente ("prometo con estas palabras"), no se limita a registrar neutralmente las implicaciones semánticas de un verbo, y a la vez, por ser un acto social, no se resuelve en una elección lingüísticamente traducible, sino que sólo se cumple plenamente como acto intencional, provisto de corporalidad, cuando es percibido por otro a través del medio corporal que es el lenguaje.

---

<sup>13</sup> De estos dos géneros de análisis de los actos lingüísticos y del avance sobre ellos que supone el análisis pragmático del prometer y de los otros actos performativos me he ocupado en U. FERRER, *Los implícitos éticos del lenguaje*, Universidad de Murcia, 1993.

<sup>14</sup> "Una condición necesaria para satisfacer el contenido intencional de una intención previa es que el contenido intencional debe funcionar causalmente como el aspecto causal en la producción de sus condiciones de satisfacción..." (J. SEARLE, *Intencionalidad*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 147).

Así, pues, la dialogicidad pertenece a los mencionados actos no por ciertas condiciones anejas, sino por razón de su estructura, de la que forman parte tanto el componente anímico-intencional vivificador como la expresividad lingüístico-intencional, en la que toma cuerpo y que permite su percepción por el otro.

Una tercera base de diálogo entre las acciones la ofrece el contexto común sobreentendido, en el que convergen las posibles propuestas y réplicas entre los agentes sociales. A este respecto, la Pragmática de la comunicación desde Austin ha resaltado aquellos supuestos operantes en el diálogo que dicen relación a los comunicantes y que sólo son posibles contando con que el emisor, al dirigirse al otro, no se comporta como mero emisor, sino a la vez como agente realizador de acciones (*pragmata*). Así, la acción de afirmar algo tiene como condición de validez la creencia en lo que se afirma, el preguntar por algo implica que aguardo la respuesta, hacer una elección es posible sobre la base de una actitud en pro..., y en todos los casos el sujeto agente provisto de intenciones está presupuesto en las acciones lingüísticas.

Como contraprueba de que hay unos implícitos pragmáticos está el hecho de que se invalidaría la acción de pedir, por ejemplo, si se poseyera ya lo que se pide, o bien porque quien recibe la petición careciera de lo que le es pedido. Pero la contradicción o inconsistencia lingüística no afecta, como es claro, en estos casos a las condiciones semánticas ni a las condiciones lógico-formales de la emisión, sino que es relativa a la acción performativa, que se formula verbalmente de modo incompleto. Así, pues, frente al prescriptivismo, las reglas institucionales performativas no se advierten por separado de la realización lingüística de la acción, y, frente al descriptivismo, tampoco son reglas que contribuyan a la exposición completa del significado, sino que operan como condiciones aprioricas de validez de la emisión.

Los tres motivos examinados de dialogicidad social —la dialogicidad que es interna al agente, la específicamente social y la pragmático-performativa— se sitúan en el curso de la acción, por tanto no antes ni después de ella, y permiten, de este modo, insertar el sentido de la acción social en su realización, en vez de trasladarlo a unos eventuales actos que en su dirección intencional hubieran de constituirlo relativamente a su vez a una acción cuyo despliegue no estaría contenido en ellos. Nuestra conclusión es, pues, que el sentido de la acción social, por incluir la dialogicidad inherente a este tipo de acción, no se añade adventiciamente a ella.

Ahora bien, lo común a los tres aspectos dialógicos es la contextualización desde la que se interpreta la acción singular, tal como se hace patente, en efecto, tanto en el planeamiento general de la acción como en su posición en relación con los otros interlocutores y como también en sus implícitos pragmáticos. De aquí que nos aparezca la necesidad de abordar un contexto unitario en el que emplazar estas tres especificaciones dialógicas: es a lo que se viene denominando desde Husserl en general mundo de la vida (*Lebenswelt*).

Vamos a entender aquí, pues, por *mundo de la vida* el trasfondo no temático del que emergen los motivos explícitos que aparecen en el primer plano de la comunicación y de donde provienen asimismo las anticipaciones y réplicas que la prosiguen en uno u otro sentido. Su validez permanece inalterada, ya que las discrepancias y posibles atascos que surjan entre los interlocutores en el curso de la comunicación sólo pueden resolverse remitiendo al mundo de la vida como lugar incuestionado. Si A pide a B que le compre el periódico del día, es porque da por sentado que hay un kiosko cerca, que es hora de que esté abierto, que B es persona de su confianza...; bastaría con que alguno de estos supuestos, que remiten al mundo de la vida común, no se cumpliera para que se suscitase la réplica de B a las anticipaciones de A. A partir del mundo de la vida se hace posible asignar a los acontecimientos sus dimensiones espacial, temporal, social y lingüística, relativas cada una de ellas a un sujeto que con su acción se destaca de él, según se examinará seguidamente.

En réplica a las unidades de sentido acontextuales, mediante las que Weber caracterizaba los tipos de acción, el sentido de la acción social está bordeado por un horizonte histórico que lo completa y hace plenamente comprensible. El contexto está latente en el mismo plano de la comprensión de las totalidades históricas configuradas, no a un nivel de explicación posterior<sup>15</sup>. El mundo de la vida pretende justamente dar cuenta de este marco dialógico del sentido.

Como es éste un concepto ampliamente empleado con posterioridad a Husserl y con diversas connotaciones en cada autor (según que nos fijemos en Schutz, Gadamer, Merleau-Ponty o Habermas), procede examinar seguidamente el alcance que aquí se le da en discusión con los aportes de los anteriores autores. Con ello iniciamos la segunda de las cuestiones planteadas al final del primer epígrafe, complementaria de la dialogicidad en la acción social que se acaba de examinar.

### **2.3. El mundo de la vida en la acción social**

---

<sup>15</sup> Cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens (Fenomenología del mundo social)*, Alber, Friburgo/Munich, 1994.

El mundo de la vida acompaña a la acción social en sus distintas dimensiones: espacial, temporal, específicamente social y semántica. Se pasará revista a continuación a estos niveles separadamente, advirtiendo igualmente en unos y otros —pero según la diferente perspectiva de cada uno— la diferencia entre un primer plano y un transfondo.

En primer lugar, lo que se divisa *espacialmente*, prosequible por principio en distintas direcciones, se contrae a los límites del campo de interés vital para sus sujetos. En segundo término, el relieve *histórico-narrativo* que cobran los acontecimientos pasados está en relación más o menos próxima con la situación vital en la que discurren las acciones presentes. En tercer lugar, los conocimientos y habilidades mundanos, adquiridos y confirmados en el mundo *social* por los contemporáneos y por las generaciones anteriores, se actualizan cada vez que los intereses y necesidades del momento los vuelven relevantes. Por último, mediante los plexos *semánticos* comunicativos se rebasa el *hic et nunc*, desplazando los límites iniciales del mundo de la vida y dándole así una configuración más amplia.

Lo común a estas cuatro dimensiones del mundo de la vida es su estructura de horizonte no cerrado, todavía por despejar, ya sea en su forma espaciotemporal, pragmático-existencial o semántico-comunicativa. En razón del carácter abierto e inacabado de este horizonte, el sujeto puede trascender con su acción la situación de partida que el mundo de la vida le ofrece. Desde estas cuatro facetas del mundo de la vida se indagará seguidamente su articulación con la acción social, estableciendo las necesarias correcciones en su estructura general cuando se pase de una a otra.

### 2.3.a) Dimensiones espacial y temporal del mundo de la vida

Las perspectivas espacial y temporal de cada conciencia son el punto cero, desde el que se obtienen las perspectivas de las otras conciencias y desde donde se hace posible establecer la continuidad entre todas ellas dentro de un mismo mundo. Ya a propósito de la percepción de los objetos mundanos se advierte, a escala reducida, la exclusión entre los diversos puntos de mira o escorzos, y a propósito de la comunicación "frente a frente" se comprueba la necesidad de coordinación entre actos significativos que no son simultáneos. Por ello, para que sea posible el intercambio, es preciso partir de unos esquemas ideales de interpretación, asumidos en común (como las tipificaciones generales, unos mismos objetos, un tiempo intersubjetivo...), a los que los distintos sujetos puedan referir los datos biográficos intransferibles.

A medida que las personas se alejan espacial o temporalmente de la relación directa, han de ir haciendo uso progresivo para la comunicación de los tipos interpretativos de carácter anónimo, no accesibles directamente, como cuando identifico a quien ya no está presente como mi colega, mi conciudadano, un hombre de tales o cuales características... Espacialmente, los sujetos se tipifican entre sí en el sentido más genérico como "ellos" coexistentes, y temporalmente se revelan de un modo general como los antecesores, los contemporáneos y los sucesores. La tipificación es a la vez para los actores sociales un ganar distancia en el mundo de la vida, al que intersubjetivamente están ya adscritos. Pero la plenificación de esos tipos genéricos sólo se logra en la relación vis-à-vis entre los sujetos.

En el distanciamiento respecto del contraste directo entre las vivencias propias y ajenas y en el ajustamiento recíproco de éstas se accede a un depósito de saber, que ya no viene contrastado y que se constituye a partir de los tipos formados por el alejamiento espacial y temporal. Estos depósitos abstractos de saber quedan disponibles en lo sucesivo para la interpretación de nuevos cursos de vivencias. Se restringe, de esta suerte, el mundo social al conjunto de los tipos anónimos, contruidos por los actores sociales para su orientación en el mundo. Pero ya se ve que este enfoque, adoptado por A. Schutz, proviene de que se hacen prevalecer los criterios espaciotemporales en la relación intersubjetiva<sup>16</sup>.

El antecedente de esta postura se halla sin duda en el Husserl de la 6ª *Meditación cartesiana*. Según el paradigma husserliano, tomado de la percepción objetivo-mundana, la percepción del otro se contrapondría a la percepción de la cosa porque el lado oculto del otro, su intimidad, queda irremediabilmente oculto, no llega a hacerse presente en un nuevo

---

<sup>16</sup> Th. SCHWINN, *op. cit.* Sobre el concepto de mundo de la vida en A. Schutz y A. Gurvitsch, R. GRATHOFF, *Milieu und Lebenswelt (Medio ambiente y mundo de la vida)*, Suhrkamp, Francfort, 1989.

escorzo, a diferencia de los lados no manifiestos del objeto espacial, que pueden pasar al primer plano perceptivo. De acuerdo con ello, llego a adquirir el conocimiento del mundo ajeno porque puedo reconstruir espacialmente desde mi esfera de pertenencia subjetiva la perspectiva suya, transformando para ello el "allí" en un "aquí" y viceversa. A través del conocimiento indirecto y potencial que alcanzo de la perspectiva espaciotemporal ajena (pues ésta es la que yo *podría* tener si posteriormente me pongo en su lugar) llega a hacérseme patente el mundo externo como intersubjetivo o común, en el que unas y otras perspectivas se continúan e incluso se solapan.

Sin salirse de esta dimensión espaciotemporal, Schutz añade que la reciprocidad está mediada por los tipos objetivos, que no proceden de la esfera de pertenencia de cada subjetividad<sup>17</sup>. Son tipos que se forman por alejamiento progresivo de las estructuras espaciotemporales de la interacción recíproca, abstrayendo del diferente ángulo de mira espacial de cada agente social y de los momentos biográficos irreductibles, para quedarse con los significados anónimos, generales e invariables, igualmente al alcance de unos y otros agentes. Así, cuando dos cazadores están viendo "volar el pájaro" construyen un tipo común de referencia, en el que no es posible comprobar la convergencia en las perspectivas, puesto que ninguno está viendo lo mismo en el mismo momento.

Ocurre, de este modo, que al contraste directo de las vivencias y a su coordinación en el espacio y en el tiempo sustituye el ya mencionado depósito de saber no contrastado, con el que se interpretan los fragmentos vivenciales. En este sentido, el "contemporáneo" es el tipo por excelencia, no sometido a las modificaciones debidas al careo con la experiencia. Es un tipo que a su vez está encuadrado en el tipo anónimo más genérico de las generaciones, las cuales se suceden ininterrumpidamente, intersectando así la temporalidad biográfica con el tiempo histórico.

Una objeción frontal a este planteamiento es la que cuestiona si es así como se forma el mundo de la vida en su vertiente social. En otros términos: ¿basta con las categorizaciones espaciotemporales, transmitidas y de uso común, para vertebrar la acción social? En este punto es inevitable el diálogo con la noción habermasiana de mundo de la vida. Con lo cual pasamos a tematizar el tercer nivel antes mencionado del mundo de la vida.

### **2.3.b) Dimensión social del mundo de la vida**

---

<sup>17</sup> Schutz expuso sus discrepancias con Husserl a propósito del conocimiento de la intersubjetividad en "The Problem of transcendental Intersubjectivity in Husserl", *Collected Papers*, III, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975 (traducido en "El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl", *Husserl. Tercer Coloquio de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 291-316). Sobre las diferencias entre Husserl y Schutz, R.J., FOLTER, "Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schutz" ("Reciprocidad de perspectivas y normalidad en Husserl y Schutz"), *Sozialität und Intersubjektivität (Socialidad e intersubjetividad)*, R. Grathoff, B. Waldenfels (eds.), W. Fink g, Munich, 1983, pp. 157-182. Sobre la noción de mundo de la vida en Schutz, M. MARTÍN ALGARRA, *La comunicación en la vida cotidiana. La Fenomenología de Alfred Schutz*, EUNSA, Pamplona, 1993.

Según Habermas, el mundo de la vida social surge y se dilata propiamente con la acción social, al acrecentar ésta las solidaridades entre sus actores, al hacer explícitos los símbolos de adhesión a una cultura y al desarrollar las competencias individuales en sus sujetos. Según ello, el comportamiento *típico* de los *roles* asumidos no se basa exclusivamente en actos interpretativos de los cursos de acción individuales, ya sean pasados o futuros (como pretende Schutz), sino que se dispone dentro de una red interactiva.

Tampoco los factores sociológicos describibles en términos impersonales, como son el tiempo anónimo medible objetivamente, las tareas sociales definidas o la estructura abstracta de la lengua, son primariamente interpretaciones ni anticipaciones de lapsos de las corrientes de conciencia propia o ajena, sino que se incorporan a la acción social, que les evita así el estancamiento. En su conjunto, el mundo de la vida es, pues, para el filósofo frankfurtiano el transfondo siempre operante al que la acción comunicativa, en su dinámica, ha de acudir de continuo, entendiendo que cualquier interpretación más restringida del mundo de la vida (en alusión directa a la versión culturalista de Schutz) es incompleta.

Existe sin duda un paralelismo entre lenguaje performativo y mundo de la vida, que Habermas ha acertado a poner de manifiesto. En efecto, en las emisiones realizativas no me comporto con el lenguaje como con un suceso del mundo objetivo, ni tampoco como si fuera un componente normativo de la acción, ni menos aún una peculiar vivencia, sino que el hablante lleva "tras de sí" el lenguaje, desplazándose dentro de su medio al pasar de unas a otras funciones lingüísticas, pero en ningún caso entrando (en) ni saliendo de él<sup>18</sup>. Pues bien, algo análogo parece ocurrir con el mundo de la vida, como horizonte de límites fluidos, en el que no se ingresa desde fuera y del que tampoco se emigra, sino que se está ya en él, por ser necesario para delimitar cualquier situación de partida o para orientarse cuando se cambia de situación<sup>19</sup>.

Mundo de la vida y lenguaje tendrían en común ser dos trascendentales para el ejercicio comunicativo. Sin embargo, hemos de advertir asimismo, frente a Habermas, que este reflejo del mundo de la vida en el lenguaje no prueba que las estructuras de la lengua sean algo último, que no se pueda reducir a alguna otra consideración más básica, como es la propia intencionalidad en los actos de los comunicantes (plasmada, eso sí, en estructuras semántico-performativas). Por ello, el concepto de acción social que aquí se propugna no coincide con la acción comunicativa habermasiana.

El pensador de Frankfurt otorga abusivamente al lenguaje —con sus supuestos pragmáticos— el papel configurador de la interacción, basándose en sus pretensiones de

---

<sup>18</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid, 1987, p. 177.

<sup>19</sup> *op. cit.*, pp. 191-2.

validez (*Geltungsansprüche*) universal performativa<sup>20</sup>. Con sus propias palabras: "(La razón comunicativa) tiene un contenido normativo sólo en la medida en que el agente comunicativo tiene que comprometerse con supuestos pragmáticos de tipo contrafáctico"<sup>21</sup>.

Habermas no toma en cuenta que la dimensión social de la acción se inscribe en la dirección intencional que caracteriza ya existencialmente a la acción, previamente a su presentación pragmático-lingüística. Y paralelamente: el mundo de la vida, antes que horizonte móvil ya existente que se desplazase con el lenguaje comunicativo, está en conexión con la temporalidad y mundaneidad de las distintas conciencias humanas, en tanto que situadas. En otros términos: hay un mundo de la vida social porque el acto consciente dirigido hacia el otro está ubicado en unos límites temporales y mundanos, a la vez que, al tener el acto consciente estos límites por "suyos", se muestra, en tanto que acto de un sujeto consciente, irreductible a ellos.

A la luz de esta consideración, el componente psíquico-intencional de los actos lingüístico-sociales no se limita a ser una condición inicial de su completud performativa, como Habermas y la Pragmática del lenguaje en general han dado por supuesto, sino que se identifica con el factor configurador —y por tanto inseparable— de la estructura de estos actos, fenomenológicamente mostrable<sup>22</sup>. Correlativamente, el cumplimiento fenomenológico de los actos sociales no se encuentra en estados de cosas pertenecientes al mundo, sino que se realiza a través de la ejecución (por el mismo actor en los casos de la promesa o de la apuesta, por otro actor en la mayoría de los casos de actos performativos) de aquel comportamiento que previamente ha sido objeto intencional, por más que aboque a un nuevo estado de cosas mundanal.

Como consecuencia de destacar el papel clave del mundo de la vida social, se orilla tanto la unilateralidad de que los actores establecieran erráticamente los conjuntos sociales desde la reciprocidad de sus perspectivas como la otra unilateralidad, de signo contrario, de que las normatividades sociales se impusieran sobre los actores a través de mecanismos propios de autorregulación. Por el contrario, al ser el mundo de la vida un horizonte no cerrado, puede dotar a la acción social de las oportunidades de orientación inintencionadamente acumuladas que ella misma encauza desde la principalidad de su origen en los actores. Es un concepto de acción que no desemboca en la comunicación de un modo que haya de ser necesariamente performativo, sino en primer término a partir de la intencionalidad activa como motivo de encuentro entre los actores.

---

<sup>20</sup> J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 65.

<sup>21</sup> *op. cit.*, p. 66.

<sup>22</sup> En este sentido cfr. K. MULLIGAN, "Promising and other Social Acts: Their Constituents and Structure" ("El prometer y otros actos sociales: sus constituyentes y su estructura"), *Actos lingüísticos y estados de cosas...* pp. 29-88.

### 2.3.c) Dimensión lingüístico-semántica del mundo de la vida

Cuando se trata de la comunicación que se desenvuelve lingüísticamente, las virtualidades espacial, temporal y social del mundo de la vida recién expuestas integran el fondo implícito de extracción de las expresiones de la lengua: con ello apuntamos a la dimensión semántica del mundo de la vida, enumerada antes en cuarto lugar. Pues sólo dentro de un contexto reflejable en la lengua pueden ejercer estas expresiones la función comunicativa, y a él han de retornar los interlocutores cada vez que tienen lugar los atascos y las preguntas inesperadas. El lenguaje es un medio para que cada agente afirme su identidad activa frente a un mundo de la vida genéricamente dado a los distintos agentes locutivos.

En este plano lingüístico es donde Habermas sitúa centralmente el mundo de la vida, como conjunto de plexos semánticos y culturales ya dispuestos y que enmarcan la acción comunicativa<sup>23</sup>. Pero esto sólo sería así si no fuera posible retrotraer la discursividad lingüística de que se hace uso en la comunicación a una discursividad existencial más fundamental y que individualiza a la acción, en tanto que procedente de uno o de varios sujetos.

Desde esta segunda discursividad existencial se hace posible trasladar a los distintos ámbitos externos las relaciones de orientación (arriba-abajo, derecha-izquierda...), de pertenencia (unas cosas tienen o portan otras, como la mesa la bandeja...) o de remitencia (hay ámbitos más originarios que otros, como el árbol, del que procede la madera), las cuales parten originariamente del sujeto discursivo para el que se presentan, como sujeto que se orienta, que tiene cosas y que, al interesarse, establece relaciones de interés entre los objetos. De esta forma, el mundo de la vida lingüístico-semántico, en vez de ser un conjunto opaco sobre cuya base los sujetos individuales se diferenciaran en la comunicación, se hace patente, derivadamente, como un haz de relaciones mundanas que convergen en la persona en tanto que sujeto relacional.

Nos sale al paso de nuevo la persona, ahora en su relacionabilidad característica y a la vez como aquella identidad sobre la que se sostiene el mundo de la vida en la cuádruple textura relacional examinada, ya que la vertiente semántica que inmediatamente lo caracteriza sólo es posible destacándose sobre las otras tres. Nos centraremos en ambas características de la persona en el siguiente apartado.

---

<sup>23</sup> Basten estos dos textos inequívocos: "Lengua y cultura son constitutivas para el mundo de la vida" (J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* II, p. 177). "El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en el que hablante y oyente se salen al encuentro" (p. 179).

## 2.4. La identidad y la relación de la persona en la acción social

La Semántica contemporánea ha encontrado en el *yo* un *particular básico*. Quiere esto decir que —siguiendo a P. Strawson— no se llega al sujeto de los estados de conciencia (el enojo, la pesadumbre, el agrado...) partiendo de éstos e indagando después —sobre su base— un hipotético poseedor; antes bien, como cualquier estado psíquico coincide semánticamente al atribuírselo el sujeto a sí mismo y al hacerlo a otro, en el uso lingüístico ha de estar implicado el correspondiente sujeto de atribución, que individúa al estado de conciencia como propio de él. Lo que diferencia tu enojo del mío no puede ser significado en términos específicos, sino que es el particular básico propio del yo-sujeto, indispensable para diferenciar entre los rasgos abstractos psíquicos de igual significado.

Así, mientras “aquí” o “allí” son concreciones de la especificación abstracta de la mayor o menor proximidad local al sujeto, “yo” elude sistemáticamente cualquier predicado, como indica G. Ryle. El pronombre de primera persona no puede ser sustituido por un término referencial del lenguaje ordinario, pero está sobreentendido en todas las significaciones generales posesivas del lenguaje, diferenciándolas de un modo que ya no es semántico.

Por otra parte, la primitividad lógica del concepto de sujeto personal se pone de manifiesto cuando advertimos que el enlace en un único sujeto de atribución entre los estados de ánimo y los datos sensoriales debidos al cuerpo no depende de ninguna necesidad lógica. Por ello “...el concepto de persona ha de entenderse como el concepto de un tipo de entidad tal que, tanto los predicados que adscriben estados de conciencia como los predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a una entidad individual de ese tipo”<sup>24</sup>. Es más: incluso la coincidencia en un cuerpo y en un solo sentido, como es el de la vista, del “órgano” que ve, del “desde donde” se ve y de la “orientación en que” se ve es contingente: bastaría que el “desde donde” correspondiera a una cámara, como en las fotografías, y que la orientación no estuviera ligada a los párpados, que residen en el órgano, para que se dissociaran los tres aspectos unificados en un único sentido corporal. Por tanto, sólo queda que el yo, sujeto común de los estados psíquicos y de las afecciones corpóreas, venga dado primitivamente, en vez de llegar a su noción semántica a partir de los predicados que resultan confluir en él.

En esto se asemeja el yo semántico al uso social del concepto de persona, pues es el único que socialmente no puede ser representado como un rol y, sin embargo, es también

---

<sup>24</sup> P. STRAWSON, *Individuos*, Taurus, Madrid, 1989, p. 107.

aquél sin el que no cabría desempeñar rol alguno. Resulta, por consiguiente, que la identidad de la persona como un yo o individuo particular es inexcusable, pero a la vez no puede ser aislada referencialmente de una u otra de las abundantes relaciones con que la significamos, o bien con que la reconocemos socialmente. Así, pues, incomunicabilidad como sujeto y apertura a los diferentes predicados y roles resultan ser, en su aparente oposición, indisociables de la realidad personal.

Pero también desde otros ángulos se llega a una conclusión similar. Así, la Psicología del desarrollo ha diferenciado tres estadios relacionales en la persona: la identidad cuasinatural-biológica, asociada al medio natural y social en que nace y crece, la identidad convencional, mediada por los roles, así como por las recompensas y castigos que van asociados a su desempeño, y la identidad posconvencional, debida a las propias decisiones, en cuanto que recaen sobre ella misma, y orientada por principios universales. Según la versión que da Habermas de estas etapas, la primera es egocéntrica, regida por el esquema placer/displacer; en la segunda tiene lugar el abandono a los símbolos y pautas generalizados, y sólo en la tercera, en que se alcanza la autonomía, se sustituye la identidad de los roles por la identidad del yo, que forma discursivamente su voluntad<sup>25</sup>.

Ahora importa que reparemos en que estas tres fases relacionales no se podrían destacar y confrontar entre sí sin una identidad definitoria y presociológica que las enmarque<sup>26</sup>. La identidad de la persona no se reduce a un soporte genérico e indeterminado de los actos ilocutivos, garantes de la interacción, y que a través de ellos alcanzara su definición social, según es proclive a concebirla la Ética de la comunicación<sup>27</sup>. A ello se opone ante todo que la intersubjetividad que se muestra en la comunicación no puede preceder esencial ni existencialmente a la identidad personal de los interlocutores, irreductible y diferenciada en cada uno en el curso de la comunicación intersubjetiva. La identidad de la persona lo es de suyo, dada germinalmente desde el inicio y necesaria para que las distintas fases psicológicas, en su diversidad, puedan caracterizar a un mismo sujeto.

También el comportamiento lingüístico hace patentes a su modo la singularidad y relacionabilidad, que son características de cada persona. Partimos de los estudios de G.H. Mead sobre la conducta lingüística, los cuales han puesto de relieve el papel simbólico de los significados intercambiados, que se comportan como mediadores *genéricos* entre los diversos *individuos*. Efectivamente, los símbolos no son un simple medio auxiliar destinado a

---

<sup>25</sup> J. HABERMAS, "Desarrollo de la Moral e Identidad de Yo", *Reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

<sup>26</sup> R.L. FETZ, *art. cit.*

<sup>27</sup> Así, en términos exclusivamente funcionalizados y procesuales plantea Habermas la identidad de cada yo, como se aprecia en el siguiente texto: "La identidad del yo designa la competencia de un sujeto capaz de lenguaje y de acción para dar satisfacción a determinadas exigencias de consistencia... La identidad del yo es naturalmente dependiente de determinados supuestos cognitivos, pero no es ninguna determinación del yo epistémico; consiste más bien en una competencia que se forma en interacciones sociales. La identidad es producida por la socialización, esto es, sólo una vez que el adolescente se ha integrado en un determinado sistema social por medio de la apropiación de universalidades simbólicas" (J. HABERMAS, *o.c.*, p. 63).

desaparecer en el curso de la comunicación humana interindividual, al modo como los gestos animales se agotan en su funcionamiento como señales para el comportamiento recíproco de los congéneres. Por el contrario, el emisor comprende los símbolos que emplea, tanto como el receptor que responde a ellos. La comunicación humana no es un cruce entre conductas individuales, sino un encuentro de los interlocutores en los significados comunes.

Pero la dificultad aparece cuando Mead traslada sin mayor discernimiento la universalidad de los significados comunes a los roles sociales convencionales, referibles a los varios sujetos que los desempeñan (como pueden ser los roles de jugador de un equipo de foot-ball, comerciante, cliente o profesor)<sup>28</sup>. No hay paralelo entre los roles y los significados lingüísticos. Pues lo cierto es que no están dados en el lenguaje unos roles sociales generales que sean luego interiorizados por los sujetos, al modo como están dados los universales lingüísticos, sino que los significados sociales generales están en función de una posición singular enunciativa de la persona. La toma de posición singular ante los roles sociales, identificables en general, integra a éstos en los actos afirmativos de la persona en los que adquieren su sentido vital.

En cuarto lugar, la articulación entre la identidad y la relación en la persona se muestra también en el sentido de que es una identidad que consta de una serie de fases o partes temporales, hasta el punto que sólo se la puede reconocer a través de ellas. Esta paradoja ha dado lugar a las interpretaciones deconstruccionistas, que disuelven la identidad en las puras sucesiones sin sustrato. Pero las partes temporales no forman un continuo reversible y extrínseco a los cuerpos, al modo de lo que ocurre con las ubicaciones espaciales, sino que son tales que se adhieren modalmente a ellos: el estar sentado *cuando* estoy de pie es una *posibilidad adverbial* que presupone mi identidad, el tener una edad mayor de la que tengo es hoy por hoy una *posibilidad irreal*, pero no una imposibilidad en absoluto...

En oposición al punto de vista de D. Lewis, que niega la identidad del sujeto permanente en medio de los cambios, S. Haslanger y P. van Inwagen han mantenido la persistencia (*endurance*), y no sólo la perduración (*perdurance*), de los sujetos de propiedades a través de su temporalidad interna<sup>29</sup>. Trasladándolo a la persona y por contraposición a los acontecimientos temporalmente distendidos, no se diría de ella — sostiene E. Runggaldier— que consta propiamente de partes temporales acumulativas, por cuanto está en su totalidad presente en cada uno de sus estados y situaciones variables (e

---

<sup>28</sup> "...el individuo posee un sí mismo sólo en relación con los sí mismos de los otros miembros de su grupo social; y la estructura de su sí mismo expresa o refleja la pauta general de la conducta del grupo social al que pertenece, al igual que lo hace la estructura del sí mismo de todos los demás individuos pertenecientes a ese grupo social" (G.H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, p. 164).

<sup>29</sup> Cfr. S. HASLANGER, "Endurance and temporary intrinsics" ("Duración y temporalidad intrínseca"), *Analysis*, 49 (1989), pp. 119-131; P. VAN INWAGEN, "Four-Dimensional Objects ("Objetos cuadrimensionales"), *Nous*, 24 (1990), pp. 249-255.

incluso eventualmente incompatibles)<sup>30</sup>. La persona persiste, por tanto, a través de la perduración de aquellos momentos que se entrelazan en una única duración personal. La identidad de la persona no se forma por integración sucesiva de sus momentos, al modo de las series, sino que pervive subsistentemente a lo largo de sus variaciones temporales intrínsecas, expuestas adverbialmente; en este sentido, por contraste con el continuo espaciotemporal de la Teoría física de la relatividad, el tiempo es en la persona una nueva dimensión, que no se alinea en un continuo con las dimensiones espaciales, por cuanto éstas se limitan a medir desde fuera a la persona como un conjunto.

A la relacionabilidad con lo que no es ella añade, pues, la persona humana el dinamismo interno en el que se mantiene como la misma en el tiempo. El "venir desde antes" y el "ir hacia lo que todavía no es" son inseparables de su acontecer constitutivo, de modo que cualquier fijación en los límites espaciales (al modo de una cosa) o en los límites lógicos de una definición (al modo de un concepto) se revela incompatible con su temporalidad característica.

### CAP. III: LOS NIVELES DE IDENTIDAD EN LA PERSONA

#### 3.1. ¿Criterios de identidad personal?

Hacer depender la identidad de la persona de la continuidad psicológica de las experiencias a través de la memoria es la tesis propuesta por Locke<sup>31</sup>, renovada en nuestro tiempo con algunas variantes entre otros por D. Parfit, A. Quinton y H.P. Grice<sup>32</sup>. Es la autoconciencia que acompaña a las acciones presentes y pasadas lo que las entrelaza y nos permite formar la idea de una identidad personal constante, para lo que es indispensable la memoria de las acciones pasadas<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> E. RUNGGALDIER, "Von der zeitlichen Dauer der Objekte" ("Sobre la duración temporal de los objetos"), *Philosophisches Jahrbuch*, 99 (1992/2), pp. 262-286.

<sup>31</sup> "La identidad personal depende sólo de ser la misma conciencia, la cual hace que un hombre sea él mismo para él mismo" (J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, Ed. Nacional, Madrid, 1980, Cap. XXVII, Sec. 16). Sobre las distintas versiones de la teoría de la memoria como criterio psicológico de identidad personal, J. PERRY (ed.), *Personal Identity (Identidad personal)*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles y Londres, 1975.

<sup>32</sup> D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984. Una panorámica de las distintas concepciones sobre la persona se encuentra en M. DREYER, K. FLEISCHHAUER (eds.), *Natur und Person*, Beihefte zum Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, W. de Gruyther, Berlin, 1998; cfr. también H. NOONAN (ed.), *Personal Identity*, Univ. de Birmingham, Dartmouth, 1993.

<sup>33</sup> "En la medida en que un ser inteligente puede volver a la *idea* de alguna acción pasada, con la misma conciencia que tuvo de ella al comienzo y con la misma conciencia que tiene ahora de su acción presente, en tal medida es el mismo sí mismo personal (the same personal self). Pues es por la conciencia que tiene de sus pensamientos y acciones presentes por lo que es él mismo para sí ahora, y por tanto

Con la memoria propia se conectarían, además, series de experiencias ajenas o quasi-memorias hasta trenzar la continuidad de la identidad personal. En este sentido J. Perry entiende la unidad de la persona como una entidad inferida a partir de las observaciones directas, con el cometido de sistematizarlas a través de las creencias, inducciones y expectativas que la integrarían<sup>34</sup>.

Bien se ve que el supuesto de estas caracterizaciones está en que hayan de poder describirse los hechos psíquicos correspondientes de un modo neutral o apersonal, sin afirmar en ellos implícitamente la identidad de la persona<sup>35</sup>, la cual entonces habría de ser debida a la asociación posterior entre esos hechos psíquicos. Pero, a su vez, si se parte de la continuidad temporal entre las vivencias como única base de la identidad de la persona, sólo se puede reconstruir la unidad de ésta acudiendo a una causa externa que las enlace, y esta causa de unidad se situaría en el acto correspondiente de la memoria<sup>36</sup>.

Este punto de vista vendría abonado lingüísticamente por el hecho de que a veces significamos la identidad tan sólo como un conjunto de rasgos físicos o psíquicos, como cuando decimos de alguien que "no es la misma persona que antes" o que "se ha hecho un nuevo hombre". Dando un paso más, la identidad personal incluye un transfondo individual común a las diversas experiencias, y esto sería lo más que puede alcanzar la memoria, al congregarse las experiencias variables. Es a lo que apunta el yo idéntico, neutro o puntual, de Locke, que tiene su modelo en los objetos físicos reconocidos como idénticos, y encuentra como único elemento invariable la autoconciencia en su sentido formal, excluyente de toda noción de sustancia idéntica.

Sin embargo, es ésta una noción de identidad muy débil, que no se corresponde con la individualidad propia de la persona. J. Butler, contemporáneo de Locke<sup>37</sup>, Thomas Reid y en nuestro tiempo P. Strawson, R. Schwinburne o G. Madell, entre otros, han argüido que la continuidad debida a la memoria no es posible sin presuponer a su vez la identidad del sujeto individual al que ella pertenece. En general, los datos de conciencia los integramos en nuestra identidad personal yendo más allá de su significación vivencial inmediata, como se hace

---

será un idéntico sí mismo en la medida en que la misma conciencia pueda extenderse a las acciones pasadas o futuras" (J. LOCKE, *op. cit.*, p. 494).

<sup>34</sup> J. PERRY, "Personal Identity, Memory and Circularity" ("Identidad personal, memoria y circularidad"), *Personal Identity*, Perry, J (ed.), pp. 135-155.

<sup>35</sup> S. WOLF, "Self-Interest and Interest in Selves" ("Autointerés e interés en el sí mismo"), *Ethics* 96, Julio 1986, pp. 704-720.

<sup>36</sup> "Lo que pensamos que es importante son las distintas relaciones que están implicadas en la continuidad psicológica. Estas relaciones no presuponen la identidad. Por ello pueden mantenerse aunque la identidad no esté preservada" (D. PARFIT, "On the Importance of Self-Identity", *The Journal of Philosophy*, Octubre 1971, p. 689).

<sup>37</sup> J. BUTLER, "Of Personal Identity", *Personal Identity*, Perry (ed.), pp. 99-106; D. WIGGINS, "Locke, Butler and the Stream of Consciousness: and men as a natural kind", *The Identities of Persons*, Rorty, A.O. (ed.), Universidad de California Press, 1976, pp. 139-173; J. MACKIE, *Problems from Locke (Problemas desde Locke)*, Oxford University Press, 1976, pp. 186-187.

patente cuando nos referimos a los sueños propios como sueños, por contraposición al modo en que los vivíamos en presente cuando estábamos sumidos en ellos<sup>38</sup>.

Por otro lado, se hace inviable diferenciar entre la experiencia propia y la ajena sobre la base del solo acto de recordar, si no contamos originariamente con la diferencia irreductible entre las identidades respectivas del yo y del *alter ego*, cada cual provisto de su temporalidad característica e inconfundible. Pues el solo acto de recordar el evento E no equivale todavía necesariamente a hacer explícito que S es el sujeto de E, menos aún a especificar S como el mismo (S) o como otro (S') que el que recuerda y a constituir así una u otra identidad<sup>39</sup>. Puedo, en efecto, evocar un día en el que ocurrieron inundaciones sin explicitar cómo me vino la noticia ni si estaba yo allí presente.

En este sentido, Max Scheler rechazó expresamente como insuficiente la explicación de la identidad personal a través de los actos de recuerdo. "Nuestra autoconciencia no es una síntesis suplementaria de datos singulares contenidos en estados momentaneos y debida al enlace del recuerdo. También aquí precede la aprehensión de la configuración personal a la aprehensión de los contenidos fundamentales de la configuración"<sup>40</sup>. Es algo análogo a lo que ocurre en la percepción externa de la unidad material y en la percepción interna del yo, ya que ambas son excluyentes de la síntesis asociativa. "También la materia o la unidad cósmica nos es dada en general en la esfera de la percepción exterior en cada acto de percepción exterior como existiendo de un modo evidente... Análogamente en la percepción interna es dado en general siempre un yo, y por cierto *la totalidad* de un yo, sobre cuyo transfondo se destaca luego esto y aquello... No se necesita de ninguna colección o síntesis de una pluralidad de momentos de conciencia, reunidos por el recuerdo o por la reproducción"<sup>41</sup>.

Y desde el punto de vista de la memoria propia se advierte que, si no hay continuidad entre las experiencias recordadas y sin embargo todas son apropiadas igualmente como pertenecientes a un mismo sujeto a través de los actos de recuerdo, sólo puede explicarse porque el yo-sujeto introduce la discontinuidad entre las experiencias recordadas, a la vez que las conecta en su sucesión discontinua: por ejemplo, *me* pongo a aquello sobre lo que *antes me* he decidido. Spaemann ha advertido certeramente que el recuerdo patentiza la exterioridad del sujeto a sí mismo, en la medida en que no hay continuidad en la temporalidad de la conciencia existencial<sup>42</sup>; la identidad de la conciencia no es bastante para la conciencia de la

---

<sup>38</sup> R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, EUNSA, 2000, p. 55.

<sup>39</sup> D. WIGGINS, *art. cit.*

<sup>40</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie (Esencia y formas de la simpatía)*, Obras, VII, Francke, Berna/Munich, 1973, p. 130.

<sup>41</sup> M. SCHELER, "Die Idole der Selbsterkenntnis", *Vom Umsturz der Werte (Sobre la subversión de los valores)*, Obras III, Francke, Berna/Munich, 1972, p. 242.

<sup>42</sup> R. SPAEMANN, *Personas*, p. 114.

identidad del sujeto que la tiene. La identidad personal resulta ser, pues, algo primario, no se añade como un nuevo hecho a los hechos psíquicos sobre los que previamente habría versado la descripción.

La identidad de la persona no deriva de la asociación convencional de una serie de estados de conciencia, ni tampoco de la asociación de un conjunto de rasgos externos, fijadas una y otra en virtud de un nombre, ni aun en el caso de que este nombre fuera único. Sólo el Creador puede llamar a cada uno por su nombre, bien entendido que entonces el nombre no es una denominación externa, sino la realidad singular de alguien, identificado nominalmente por quien lo ha llamado a la existencia. La persona humana es el portador real<sup>43</sup> nominado de sus propiedades, pero este nombre único e inconfundible ciertamente sólo lo puede imponer la Persona a la que aquélla debe el ser; los conceptos tipológicos relativos a las propiedades y los apelativos pertenecientes a un idioma sólo son aproximaciones a la persona desde fuera, que distan de apresar el nombre singular que la identificara y singularizara.

Un modo peculiar como se manifiesta esta unidad idéntica de la persona, en su carácter irreductible a las experiencias pasadas objeto de la memoria, es sin duda a través de la irrealidad de los proyectos, en tanto que debidos a la persona y en tanto que medios primarios, por consiguiente, para su identificación por ella misma. No son proyectos que me ocurran, como lo presentaría cierto espejismo, sino que yo me identifico por adelantado en ellos y advierto posteriormente, cuando los cumpla o cuando los impido, que soy el mismo que los había planeado. La irrealidad del futuro forma, así, parte de la identidad personal<sup>44</sup>, evitando que se resuelva ésta en una serie de representaciones recordadas o hechas presentes. Todo acto de querer cambiar o de querer modelar el propio carácter sólo es posible contando con que la identidad de la persona incluye el futuro, en el cual ella se reconoce ella a sí misma ya antes de hacerlo efectivo. Experiencias tales como el temor por un dolor futuro o la espera de un cumplimiento, anhelado, revelan que no aguardo a la experiencia posterior para recomponer la identidad de la persona desde una eventual unificación por la memoria de ambas experiencias<sup>45</sup>.

Y también en el recuerdo de los actos propios pretéritos se identifica la persona a sí misma como siendo una con aquélla que ahora está en acto de recordar. La sucesión no puede originar la identidad de la persona, pues ella vive a cada momento en su presente, sí, pero orientada, desde su apertura al futuro, hacia aquello que una vez realizado se torna pasado; sólo cuando se lo ve desde fuera aparece la imagen invertida, igual que en los negativos fotográficos, como si en el pasado estuviera precontenido el futuro. Sin embargo, lo cierto es

---

<sup>43</sup> R. SPAEMANN, "¿Son todos los hombres personas?", *Personas*, pp. 227-236.

<sup>44</sup> Cfr. los precisos análisis de J. MARIAS, *Persona*, Alianza Ed., Madrid, 1996. Lo que aquí denominamos "identidad personal" prefiere llamarlo "mismidad", sin duda para contraponerla a las otras formas de identidad, no personales.

<sup>45</sup> G. MADELL, *The Identity of the Self*, The University Press, Edimburgo, 1981.

que tanto la persona anticipada como la recordada son reconocidas en su caso como la misma que la que anticipa y recuerda, y no tanto como elementos cuya combinación diera lugar a la persona total.

Menos aún podría la continuidad espacial del cuerpo propio convertir por sí sola en real la identidad de la persona. Si no se parte de alguna identidad ya poseída, tendríamos únicamente algo así como la suma de imágenes rehechas a cada instante en el espejo, en que numéricamente va cambiando la misma imagen a cada instante. La semejanza corpórea en el paso de unos a otros momentos se halla en una situación similar. Ciertamente, puede ocurrir incluso que A se parezca exteriormente más a su hermano gemelo que a sí mismo antes de sufrir un accidente. Lo cual revela que tanto la continuidad espacial como la temporal son valederas como criterios de re-conocimiento sólo una vez que ha sido identificada la persona, ya sea por sí misma en primera persona, ya por otras, pero no han de ser usadas estas continuidades propiamente como criterios de identidad. Ni la continuidad temporal ni la continuidad espacial entre las partes bastan para obtener la unidad del todo espaciotemporal, ya que partiendo de ellas tan sólo queda una sucesión en la que las unas son reemplazadas por las otras.

En el caso particular de la persona no disponemos tampoco, como en el barco Teseo<sup>46</sup>, de un componente común que persista intacto a lo largo de su desarrollo. No sólo las vivencias psíquicas están en un flujo incesante e irreversible, también las células y tejidos orgánicos se encuentran en una recreación constante, de modo que también en este caso no renovarse es morir. Ni la unidad por continuidad ni la unidad por composición se adaptan a la identidad personal. Sólo queda un cierto parecido vago de conjunto por el que reconocerla a través de sus distintas edades vitales, hasta tanto no se manifieste como un *alguien único* que acontece, por ejemplo a través de la voz o del rostro. Pero lo que no se encuentra en ella son unos rasgos espaciotemporales, físicos ni psíquicos, inalterados, en los que acreditar su continuidad. Como ha mostrado Spaemann, la persona designa una identidad numérica que subyace a las más variadas transformaciones —incluso ficticias, tales como las que se representan en los cuentos o en los mitos de las reencarnaciones<sup>47</sup>.

Mientras que en un cuerpo inerte (sea un armario, una mesa o cualquier otro compuesto) la identidad acaba desapareciendo cuando vamos reemplazando sucesivamente sus diversas partes por otras, en el ser vivo no se puede decir lo mismo, pues entre la simiente y el roble ha habido una transición gradual, tal que no permite encontrar ningún rasgo fenotípico que sea común. Del mismo modo, se conserva la identidad de una formación

---

<sup>46</sup> Se entiende por tal un barco que tras sucesivas reposiciones acaba por ser transformado en otro, permaneciendo sin embargo siempre algún elemento idéntico en el paso de cada una a la siguiente de sus transformaciones. La fuente histórica del barco de Teseo está en Plutarco y la fórmula usual es la empleada por Hobbes (*De Corpore*, The Moleswort Edition, 1839-45, Vol. I, p. 136). Cfr. S. FERRET, *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Editions de Minuit, Paris, 1996.

<sup>47</sup> R. SPAEMANN, *Personas*, p. 31.

castrense o de una institución cualquiera cuando ya han sido sustituidos todos sus componentes. Son ejemplos que nos llevan a encontrar la identidad en la estructura del compuesto, no en la composición. ¿Estaría en este caso la identidad individual de la persona?

Ciertamente, si en la base de la persistencia de la persona no se hallan algunos de sus elementos singulares que fueran permanentes, tampoco se puede deber su persistencia, en el otro extremo, a una fijación lógicoconceptual específica, como en el caso de las unidades artificiales dotadas de una estructura común, como puede ser el horario de partida y de llegada que nos lleva a identificar un determinado viaje en barco. En este sentido, la identidad del individuo personal se asemeja más a la individualidad irremplazable de los otros vivientes que a las unidades dispuestas artificialmente.

Así, pues, ni la continuidad entre las partes ni la unidad de clasificación funcional son la base de la identidad de las personas. *Es más bien una persistencia total y singular* a través de la variación incesante en sus elementos corporales, no menos que en su transcurso temporal. Por ello, la respuesta a si alguien es la misma persona que antes sólo admite un sí o un no (la llamada *Simplex View*), y no depende de la mayor o menor aproximación al punto de vista de la definición general de partida que se hubiera adoptado, ni tampoco depende de algunos factores parciales en ella que aseguraran la continuidad en el cambio. La persona es la misma sin ser los mismos en el tiempo sus componentes orgánicos ni las manifestaciones psíquicas sucesivas por las que reconocemos su carácter. Como dice a este respecto R. Schwinburne: “Lo que determina mi actitud hacia una persona no es la materia de la que su cuerpo está compuesto, sino quién afirma ella ser”<sup>48</sup>.

La *Complex View* de la identidad de la persona, tal como la formula D. Parfit, parte, en cambio, de la ficción del transplante, en todo o en parte, de un hemisferio cerebral, que ocasionaría una identidad mixta en la persona a la que se hace el transplante, resultante de las experiencias controladas por el hemisferio propio y las controladas por el que ha sido transplantado. Sin embargo, lo insostenible de la situación que para la identidad de la persona, en los términos indivisibles de la *Simplex View*, se seguiría de este experimento se basa en la teoría de la recomposición de la identidad a partir de la memoria, que ya ha sido examinada.

En cuanto a la identidad moral de la persona, la Filosofía de la mente ha puesto de relieve su aptitud para evaluar sus deseos de primer orden, calificándolos como altos o bajos, nobles o indignos... en relación con el estilo moral de vida personal que les subyace. No se trata simplemente de hacer una estimación lineal, según un mismo orden, a la vista de la eventual incompatibilidad entre los deseos y las compensaciones que a largo plazo trae la

---

<sup>48</sup> R. SCHWINBURNE, “Personal Identity: the Dualist Theory”, S. Shoemaker, R. Schwinburne, *Personal Identity*, Basil Blackwell, Londres, 1984, p. 7. Sin embargo, el dualismo cartesiano que el autor asocia a la identidad personal indivisible es incompatible con los marcos referenciales constitutivos de su identidad que serán abordados en el apartado siguiente.

elección calculada como la mejor. Ch. Taylor ha diferenciado entre este modelo de evaluación débil y la evaluación fuerte, que es la realizada por la persona desde su identidad moral<sup>49</sup>. Mientras en la primera las diferencias se disponen y miden cuantitativamente en un medio homogéneo común a ellas, en la evaluación fuerte los deseos inconmensurables no se confrontan con arreglo a su consumación, sino por su articulación interna y contrastada, que les hace diferenciarse cualitativamente como deseos: así, puedo identificarme moralmente con el deseo de no desear leer novelas policíacas, o, de modo inverso, el aprendiz puede desear adquirir el deseo de ser un buen profesional. Son evaluaciones que patentizan la condición moral de su sujeto, ya que sus términos, al ser cualitativamente opuestos, no son superponibles.

Hasta ahora hemos destacado la identidad de la persona en términos genéricos. A continuación la advertiremos en una serie de niveles particulares aptos para reafirmarla. No haría falta esta enumeración subsiguiente, si la persona poseyera una identidad atómica, cerrada sobre sí, pero lo cierto es que la persona es indisociable de unos marcos referenciales que hacen de ella un ser situado. El primero de los factores relacionales incluidos en su identidad es la corporalidad propia.

### **3.2. Identidad corporal del sujeto personal**

El cuerpo humano participa simultáneamente de la condición subjetiva y de la objetividad mundana. A través de él el sujeto está inserto en el mundo y sometido a sus leyes y condicionamientos externos. Pero, a la vez, el cuerpo no llega a ser poseído porque falta la distancia que para ello sería precisa entre el poseedor y lo poseído. El cuerpo está individualizado con la misma individualidad del yo-sujeto, el cual se expresa en él sin necesidad de relación alguna entre el sujeto y su cuerpo: en efecto, al tomar una decisión, me incorporo; o bien al atravesar un umbral, no necesito comparar la altura del cuerpo con la del techo; asimismo la palabra toma cuerpo a través de los sonidos; cualquier actitud y estado de ánimo se hacen manifiestos en alguna medida corporalmente... Por su parte, la posesión de objetos corpóreos, e incluso el mero llevar una vestimenta, vienen posibilitados por el ser corporal, y simultáneamente consciente, de su sujeto poseedor. Resulta, así, que el cuerpo no es un mero indicio de la vida consciente, sino el ámbito donde ésta se manifiesta con la misma subjetividad de ella.

Sin embargo, a una con ello, corresponden al cuerpo propio las mismas coordenadas espaciomundanas que a los demás cuerpos. De aquí que no sea preciso dar un rodeo por la

---

<sup>49</sup> Ch. TAYLOR, "Responsibility for Self" ("Responsabilidad por sí mismo"), *The Identity of Persons*, A.O. Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1984, pp. 281-299.

corporalidad ajena para encontrar el mundo externo intersubjetivo, como emprendió Husserl en la 6ª de las *Meditaciones Cartesianas*. Parece más bien que, justamente para poder identificar el "aquí" mío con un posible "allí" para el otro, y a la inversa, he de partir de lo que como mundanal externo no está asociado de suyo a algún sujeto particular determinado. La exterioridad mundana se hace patente ya por medio de la exterioridad de mi cuerpo objetivo, ubicado por relación a los otros cuerpos y con mayor o menor proximidad o distanciamiento a ellos.

Las perspectivas variables del mundo, dependientes de la orientación corpórea de cada cual, se solapan sin necesidad de actos de identificación ni de asociación motivacional. No decimos "lo que yo veo y lo que ves tú", sino "aquello que vemos" o "vemos lo mismo", aunque sólo parcialmente coincidan los fragmentos que nos están presentes. Las diferentes percepciones no son distintas imágenes reflejadas por distintos espejos, sino un único original que no se astilla en sus diversas presentaciones. *El mundo se constituye en la experiencia intersubjetiva como siendo ya*, no como mediado por las correspondientes perspectivas corporales y por su composición.

A diferencia de la cosa material, el mundo no se despeja a través de los escorzos perceptivos porque es siempre un horizonte, que se encuentra más allá de lo dado sensorialmente, de tal modo que arrebatarse esta implicitud es disolverlo en las cosas mundanas. En la intersubjetividad se patentiza, de este modo, la existencia propia del mundo e independiente de los sujetos, en la medida en que no se acumulan las perspectivas dependientes: cada sujeto puede asumir la perspectiva ajena sin componerla con la propia, sino integrándola en ella, mientras que —por contraposición— los escorzos del objeto externo se continúan y remiten entre sí. El cuerpo en su dimensión objetiva es el cuerpo perteneciente a este mundo-horizonte, en el que interacciona con los demás cuerpos.

El yo personal integra al cuerpo, que me es dado también por medio de la percepción externa, de modo que nunca aparece la dualidad entre cuerpo subjetivo y objetivo. Enlazamos con lo visto antes al hilo del pensamiento de Edith Stein. Mientras que es posible fantasear un yo sin el cuerpo, como cuando el yo se desplaza en la imaginación a un lugar distinto sin que el cuerpo real haya cambiado de lugar, ocurre en cambio que un miembro corporal sin sensaciones no es parte del cuerpo subjetivo, como cuando decimos de un miembro que está dormido. La dependencia del cuerpo respecto del yo se pone de manifiesto especialmente en las modificaciones imaginativas, en las que sólo me es dado el núcleo inmaterial del yo personal. Así, en el retrato en que me veo me identifico como el mismo sin que me esté dado subjetivamente el cuerpo, o bien en la proyección imaginativa de quien va a salir a continuación de la habitación me identifico antes de realizar corporalmente la acción, en este caso sin que el cuerpo venga dado subjetiva ni objetivamente.

La anterior doble implicación subjetivo-objetiva del cuerpo propio se pone especialmente de relieve en el sentido del tacto, en que el término táctil intencionado llega a reflejarse en su correlato noético, haciéndole sentirse a sí mismo como depositario de la misma tactilidad que caracteriza a las cualidades sensibles objetivas. Hay un recubrimiento entre los dos términos de la correlación, de modo que al contacto con la mano fría se transmite a la otra mano una sensación similar. En esto se diferencia de los otros sentidos corpóreos. Mientras que los órganos de la vista y del oído no pueden ser visualizados ni auscultados respectivamente, del sujeto corporal puede decirse que se palpa en su unidad preconstituida a través del reobrar de las cualidades táctiles (resistencia, temperatura, suavidad...) sobre el medio orgánico que las objetiva<sup>50</sup>.

Una duplicidad subjetivo-objetiva semejante es la que se encuentra en el acto de querer, en tanto que acto voluntario y en tanto que se prolonga en la acción corporal querida. "Esto es lo que quiero" designa, en efecto, tanto el correlato objetivo del acto subjetivo de querer como la acción mundanal en la que el querer desemboca. Ocurre, así, que no hay entre el acto voluntario y la acción terminal voluntaria una relación de causación, que se sobreañadiera a sus nociones, ya que el querer incluye esencialmente, como su correlato intencional, la acción querida que él propulsa.

Tampoco es lícito hablar de una conexión motivacional que enlazara el acto de voluntad con el acto corporal, en la medida en que el acto voluntario y el acto corporalmente ejecutado que lo prolonga son igualmente singulares, mientras que el motivo se caracteriza siempre por poseer alguna generalidad en relación con el acto singular motivado. Por ejemplo, en un orden de progresiva generalidad la indignación es un motivo general que hace comprensibles ciertos actos singulares; a su vez, identificar una acción como ofensa es un motivo más general para indignarse, y no respetar la dignidad humana es el motivo definitivo, más general todavía, para saberse ofendido... Por contrapartida, la voluntad y la corporalidad se hacen presentes como un único "órgano" de la acción voluntaria subjetiva completa, el cual es anterior a su posible objetivación y, por tanto, a su funcionamiento como motivo objetivo. Cuando es cumplido el acto *volitivo corporal* es dado como una unidad, previa a la eventual disociación de sus dos componentes, que puede ocurrir, por ejemplo, cuando se aplaza la decisión, por el lado de la voluntad, o cuando se choca con alguna resistencia, por el lado corpóreo.

A esta forma de ser dado, que no se debe a una objetivación simultánea ni posterior al cumplimiento del acto, puede designársela con Edith Stein como una forma peculiar de *ser sentido*, con un sentimiento de pertenencia que sólo puede basarse en el carácter denso o voluminoso del sujeto (ya se ve que no tiene nada que ver esta acepción de sentimiento con

---

<sup>50</sup> A. SERRANO DE HARO, "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo", *La posibilidad de la fenomenología*, A. Serrano de Haro (ed.), pp. 185-216.

los estados emocionales). Justamente a través de este sentimiento de pertenencia, por el que se enlaza el acto voluntario con su traducción corporal, haciéndole más o menos intenso, tenaz, esforzado..., se revela la persona como consistente, irreductible a un yo que fuera mero polo inobjetivable.

Otra forma de presentarse el yo como principio activo voluntario es cuando transforma los motivos ideales, percibidos por él en sus exigencias prácticas ideales, en motivos presentes, actuantes y determinantes de las voliciones. El motivo no causa de suyo ninguna volición, sino que es el mismo yo que está atento a la exigencia ideal implícita en el motivo el que la convierte en la fuente de su determinación activa por ella. El motivo sólo puede determinar la volición una vez que el yo se dirige hacia sí mismo para que el motivo le confiera la fuerza motriz requerida por él para la acción voluntaria. Como expone Pfänder: "El acto de voluntad... es un acto que parte del yo centro y que, penetrando hasta el yo mismo, determina a éste a una determinada conducta futura. Es un acto de propia determinación, en el sentido de que el yo es tanto el sujeto como el objeto del acto"<sup>51</sup>. La vivencia del yo se manifiesta ahora de un modo activo, por contraposición al modo pasivo en que hacen presa en él los sentimientos y estados de ánimo (decimos "me siento de tal modo"), pero en los dos casos se trata de un vector centrípeto, encaminado al yo-sujeto y que lo revela como no siendo meramente puntual.

La identidad corporal no es la que resulta de un acto de identificación del cuerpo como mío; es un acto innecesario en relación con el cuerpo, a diferencia de la identificación como propias de unas vivencias inactuales ya tenidas o de unos proyectos todavía no realizados. La identificación es siempre posterior a la identidad, y pueden incluso no coincidir, pues puedo tanto identificarme con temores, deseos o dolores de otro como no identificarme con estados de ánimo propios anteriores. Existen trastornos de personalidad, que se refieren a la posibilidad de identificación activa más o menos completa mediante el recuerdo de las series espaciales y temporales en que vivo, pero no tanto a la identidad de la persona, vertida hacia el futuro y expresada por medio de las cinestesis desde el cuerpo que "está aconteciendo".

La filosofía moderna, desde Descartes y Locke, ha propendido a entender la identidad personal de un modo atómico o autorreferencial, al margen de cualquier conexión significativa con lo otro. Pero debemos a Ch. Taylor haber subrayado cómo los marcos referenciales en que se autoexpresa la naturaleza humana son indiscernibles de la identidad subjetiva y moral de cada persona. Con ello enlazamos con el siguiente apartado.

---

<sup>51</sup> A. PFÄNDER, *Motivos y motivación*, Universidad Complutense, 1995, p. 25. Cfr. también del mismo autor *Fenomenología de la voluntad*, Revista de Occidente, Madrid, 1931 (con especial referencia a la diferencia entre los actos voluntarios de desear y querer).

### 3.3. Los marcos referenciales en el yo como motivo de acceso a la persona (Ch. Taylor)

Para el autor canadiense la identidad inconfundible de cada sujeto no puede exponerse si no es dentro de las coordenadas espaciales, temporal-narrativas y públicas que la sitúan, con anterioridad a todo acto consciente y, por tanto, antes de sus tomas de posición. Al nivel más elemental, no hay otro modo de reconocer la identidad de alguien si no es por sus patronímicos y por el nombre que otros le han impuesto. En su alcance más amplio, significa que “yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los status y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquéllos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes”<sup>52</sup>.

Por tanto, el sujeto humano es tal que no podría aislarse como un objeto cerrado en sus límites, descriptivamente autosuficiente, ya que todas las significaciones con que configura su identidad están emplazadas por relación a un horizonte que él mismo no puede abarcar ni fijar desde una perspectiva ulterior. Lo que ahora nos importa señalar es que la condición trascendental de las diferencias cualitativas orientadoras es el marco referencial del *bien*, al cual remiten las diferencias significativas para el sujeto y en el que se cotejan como diferencias. Baste advertir, en este sentido, que los bienes no sólo son distintos unos de otros, sino que el uno se presenta como *preferible* al otro (*más bien* que el otro) o a los otros cada vez que optamos por él.

Existe cierta analogía entre estas diferencias cualitativas (las que hay entre lo "mejor", lo "peor" y "lo menos malo" o bien entre "lo estimable" y "lo desdeñable"... ) y las diferencias en la orientación espacial, las cuales sólo son posibles asimismo como relacionales y se desplazan de continuo, permaneciendo como inalterable únicamente el horizonte en tanto que condición de posibilidad de las variaciones en la orientación. El sujeto está corporalmente imbricado en las diferencias espaciales, adquiriendo la localización de su identidad en el dónde relacional significativo. Pues bien, la semejanza con las diferencias en la cualidad viene de que también volitivamente el sujeto delinea su identidad en un dónde cualitativo, que no se cierra, ni él tampoco puede cerrar, porque son diferencias significativas que tienen en el bien su horizonte trascendental.

Sin embargo, a diferencia de las relaciones espaciales, las relaciones cualitativas no son relativizables, porque el punto de partida que las orienta no es convencional ni sustituible, sino que es el bien que internamente las atraviesa. El sujeto no se conduce éticamente entre las cosas componiendo con ellas una red de significaciones, en la que lo único no

---

<sup>52</sup> TAYLOR, Ch., *Las fuentes del yo*, p. 51.

convencional fuesen las diferencias recíprocas, siempre traspasables y reversibles; por el contrario, las significaciones adquieren índice ético cuando vectorialmente es posible hacerlas confluir en el bien. Correlativamente, la identidad del yo se sitúa al nivel ético en la medida en que está centrada en el bien, al que refiere cualquier acto de autodeterminación, ya sea como mejor, peor, encomiable, rechazable, etc. Como dice el propio Taylor: "La noción del yo que conecta con nuestra necesidad de identidad tiene este rasgo esencial de la acción humana: la imposibilidad de sostenernos sin una cierta orientación al bien, el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente somos el lugar donde nos situamos al respecto"<sup>53</sup>.

### 3.3. a) Lo público como marco referencial para la persona

Empezaremos ciñendo las anteriores consideraciones generales al ámbito de lo público, como primer marco referencial significativo para la persona. Trataremos de las posibilidades de articulación entre la persona y su espacio público de actuación confrontando los enfoques de signo contrario propuestos por J. Rawls, por un lado, y por Ch. Taylor y H. Arendt, por otro lado.

Para Rawls las instituciones públicas surgen de la capacidad contractual de los individuos, que les lleva a asociarse. Lo privado estaría, así, en el origen de lo público sustentándolo, y lo público aparece provisto de una racionalidad procedimental y de unos principios éticos propios (los llamados por Rawls principios de la igualdad y de las diferencias). La forma ética de lo público es la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*), mientras que su lugar de surgimiento y su finalidad están en el ejercicio de las libertades de los individuos, que pertenecen al proyecto moral privado.

Con esto, la relación entre la libertad como autodeterminación de la persona privada y las instituciones que en aplicación de la justicia favorecen el bien público es contemplada desde fuera de ambas, ya que el bien público sería sólo el resultado de la elección justa conforme a unos principios abstractos, en vez de ejercer como la guía antecedente a las elecciones de los ciudadanos. Siguiendo el modelo contractualista, el bien público habría de ser construido artificialmente, y sería debido a unas condiciones de actuación ajenas a los puntos de vista y preferencias privados de quienes suscriben el contrato, lo cual es para Rawls imprescindible para que tales condiciones puedan ser adoptadas autónomamente por todos.

El hombre como *cives* es libre e igual a todos los otros, y así lo toma en cuenta la razón pública, fuera de cualquier connotación éticopersonal. En cambio, en su vida privada el hombre contrae vínculos, desarrolla una experiencia y afianza su arraigo en el bien de un

---

<sup>53</sup> Ch. TAYLOR, *o.c.*, 49-50.

modo que no depende de reglas públicas<sup>54</sup>. Sin embargo, por más que Rawls parta en su planteamiento de esta dicotomía privado-público de ascendiente kantiano, no puede pasar por alto el hecho de que es una misma libertad la que traza el proyecto privado y la que está en la base de los contratos que configuran la vida pública, así como (tampoco puede pasar por alto) que los contratos de validez pública se ordenan a perseguir y revisar la concepción del bien que alienta en cada sujeto.

\* \* \* \* \*

La anterior dualidad y separación de ámbitos es puesta en tela de juicio en el planteamiento de Taylor, al mantener que la identidad del sujeto como persona privada no se constituye al margen de toda referencia pública, sino que sólo es posible partiendo de un dónde relacional significativo, desde el que adquieren sentido las diferencias que delimitan los distintos espacios públicos... Me identifico públicamente como habitante español dentro del Continente europeo, situando la Península entre tres mares...; y a la vez identifico mis opciones públicas delimitándolas o contraponiéndolas a otras opciones públicas igualmente posibles. Pero la persona no sólo incorpora las significaciones públicas de un modo estático, sino también y sobre todo de un modo temporal o dinámico, exponiendo así la condición narrativa de la vida biográfico-personal: "sabemos donde estamos por una mezcla de reconocimiento de las señales que tenemos enfrente y de la percepción de cómo hemos viajado hasta llegar ahí"<sup>55</sup>.

Estática y dinámicamente lo público se insertaría, pues, según su esencia en la zona peculiar de cada persona, ya que se trata con ello tanto del modo primario en que se desvela el mundo en sus significaciones acumuladas y disponibles como también de un componente de la estructura de la vida humana, que está bordeada por un halo de relaciones públicas a las que prolonga. En intención polémica con la escisión establecida por Rawls entre la justicia como procedimiento público racional aceptado por todos y los proyectos de vida privados variables, para Taylor lo público es necesario para la configuración de lo privado. Pues, en vez de definirse lo privado aisladamente por unas elecciones inderivables, toma las autointerpretaciones con que cada sujeto define su identidad de una red significativa de

---

<sup>54</sup> "Un sentido de justicia es la capacidad para entender, para aplicar y para actuar de acuerdo con la concepción pública de la justicia que define los términos equitativos de la cooperación social... Un sentido de la justicia expresa también una disposición, si no el deseo, a actuar en relación con los demás de un modo tal que pueda ser aceptado públicamente también por ellos. La capacidad para concebir el bien es la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien" (J. RAWLS, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 49).

<sup>55</sup> Ch. TAYLOR, *o.c.*, p. 65.

interlocución, accesible públicamente a los distintos participantes. Así, el sujeto muestra su identidad a partir de lugares públicos comunes, como su país, su profesión, su generación..., biógraficamente significativos en cada caso en función de los proyectos singulares. Por ello, la noción de sujeto autónomo y desvinculado, predominante en la Filosofía moderna, se revela inadecuada para la conformación de la identidad personal pública.

En los términos de la Sociología fenomenológica de Alfred Schutz, diríamos que son públicas aquellas tipificaciones mediante las cuales recubro el tiempo vivido con el tiempo genérico y anónimo, por ejemplo, a través de los contemporáneos o de la generación presente, y son públicas también las formas de enlace de mi proyecto presente con las localizaciones geográficas generales, tales como mis paisanos o mis compatriotas. O viceversa: lo privado es la interpretación que hago de lo público en el marco del proyecto personal, rebasando así sus términos tipificados anónimos. De este modo, la referencia de lo público al bien pasa por su inscripción en las elecciones vitales, mientras que una razón pública impersonal, al modo de Rawls, no llega a conectar intrínsecamente las esferas de lo justo-institucional y de lo bueno-privado.

La extensión de la publicidad, difundida a través de los múltiples y variados *mass-media*, se ha convertido en un rasgo de las sociedades contemporáneas, hasta el punto de que incluso cuando falta libertad de expresión se simula una opinión pública. Pero ésta difiere de la mera transmisión informativa en que es un movimiento de ida y vuelta: el otro es en la “opinión pública” un interlocutor potencial, con el cual hay una comprensión en común. El foco que orienta la interlocución no es, por tanto, la mera convergencia aleatoria de opiniones individuales.

Por otra parte, la opinión pública no dispone en las condiciones históricas actuales para la acción política, como en la asamblea deliberativa que se asentaba en la *polis* griega, sino que conforma un espacio propio no localizado, en el que se intercambian medios argumentativos, tendentes a definir desde fuera del ámbito del poder establecido el alcance del bien común<sup>56</sup>. Por el contrario, cuando los receptores de las ofertas son el público en general, o bien cuando quienes lanzan los mensajes lo hacen desde el anonimato, entonces se pierde el libre flujo de ida y vuelta, por el que se reconoce el movimiento de la opinión pública.

Al igual que Taylor, Hannah Arendt muestra que los espacios públicos de aparición son haces existenciales de significaciones, en las cuales patentizan los hombres, en su vivir juntos, su identidad singular en el curso de su existir<sup>57</sup>. Arendt encuentra, de este modo, una

---

<sup>56</sup> “La esfera pública es una asociación no constituida por nada que esté fuera de la acción común que llevamos a cabo dentro de ella” (Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 348).

<sup>57</sup> H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 203 ss.

conexión interna —que excluye la disociación de principio entre las esferas privada y pública— entre las condiciones existenciales del propio proyecto y el área de la vida pública.

A un nivel más elemental, destaca también Zubiri la publicidad, el ser públicas, como la condición primaria positiva en que se me muestran las cosas, y es a través de esta dimensión como me remito a los otros, en tanto que son aquéllos que me las dejan tener a disposición<sup>58</sup>. Pero en ambos casos el ser-públicas es un carácter positivo enraizado en la propia identidad existencial, tanto si se lo refiere a los espacios significativos de mi actividad como a las cosas que componen mi mundo en torno.

Arendt basa su crítica al totalitarismo en que el lema totalitario "todo es públicamente posible" equivale a pasar por alto la espacialidad existencial de lo público, entronizando, por el contrario, una actitud técnica —objetivante— indiscriminada, que arrumba el margen de desenvolvimiento correspondiente a la existencia civil. Frente a ello, lo característico de las leyes públicas está en limitarse a establecer fronteras para los espacios de libertad, que son los que cubre el individuo con su acción comunitaria, en la que se acusan justamente los rasgos diferenciales y privados del agente.

El totalitarismo troquela la vida privada según criterios públicos, una vez que los ha excluido previamente como expresión libre de las actuaciones individuales. Pero esta subversión de las relaciones entre lo privado y lo público tiene su precio. Y es que el estado de ánimo que se adueña en tales condiciones de gobernantes y gobernados es el terror. Los gobernantes quedan protegidos desde la ciudadela del poder del asedio que cada vez más amenazadoramente los va cercando; y los gobernados aparecen nivelados como un fósil uniforme y adocenado, en el que toda disidencia se hace sospechosa. El terror tiene el efecto de reducir a los hombres al hacinamiento pasivo y atomizado de los cementerios. En vez de instituir límites para los espacios de libertad, el terror totalitario amputa todos los límites legalmente establecidos.

Por contraposición a la actividad técnica, la acción pública se caracteriza, según la autora judía, por no saturarse en unos resultados, sino ser potenciadora de libertad. Mientras que la mera producción, en la medida en que es ejercida individualmente, se ordena a la manutención y no llega a establecer lazos duraderos entre los hombres<sup>59</sup>, el mundo se hace presente en sus significados a través de la acción comunitaria. Justamente la primera comparencia histórica de la libertad en la vida pública ha sido de tipo político, cuando el

---

<sup>58</sup> "El niño alcanza o no con sus manos un juguete. Esto no tiene nada que ver con los otros; lo que tiene que ver es que los demás le dejen o no aprehender la cosa. Pero el estar a disposición (las cosas) necesita otra dimensión esencial que implica la referencia a los otros: que los otros "dejen" o no las cosas a mi disposición; y este dejar es lo que les confiere un positivo carácter de publicidad" (X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Ed., Madrid, 1986, p. 240).

<sup>59</sup> Prescindimos aquí de la diferencia entre labor y trabajo, que juega un papel tan destacado en la teoría de la acción de H. Arendt; el trabajo que deja huellas en el mundo es también motivo de cooperación entre los hombres.

hombre empezó a efectuar intercambios con los otros hombres en un escenario abierto por medio de la acción y de la palabra. Antes de que los filósofos preguntaran qué es la libertad, el hombre la había ya ejercitado en el mundo que desde el nacimiento tiene encomendado comunitariamente a su cuidado. En el marco de la acción en común las esferas privadas no se segregan de los lugares públicos (la plaza, el mercado...), estableciendo ámbitos meramente domésticos, sino que se ensamblan sin dejar por ello de manifestarse como únicas y separadas, al igual que la mesa a la vez reúne y separa a los comensales.

En tanto que referidas a un espacio público, las acciones *hacen*, pues, *manifiestas a las personas*, otorgándoles vínculos estables. Y en tanto que procedentes de personas dotadas de una privacidad, reúnen las características que derivan de un ser que es desde su nacimiento un comienzo irreplicable, tales como la contingencia, la imprevisibilidad o el riesgo que son inherentes a las propias acciones. La esfera de las leyes públicas no podría, por tanto, hacer surgir la acción en su alcance completo, en la medida en que todo ejercicio de la libertad es un comienzo sin causa legaliforme precedente y que se corresponde con la natividad originaria del hombre, latente en cada una de sus acciones. De este modo, actos de alcance público, como son los contratos, los acuerdos o las promesas, son también ejemplos de acciones personales, cuyas notas de singularidad, irrevocabilidad o la instauración *ab ovo* mediante ellas de un nuevo estado de cosas sólo se tornan comprensibles partiendo de su origen en el agente personal.

La acción pública es, en conclusión, para H. Arendt uno de los marcos en que se reconoce de un modo comunitario la identidad del agente, con tal que nos fijemos en aquellos sellos privativos que éste imprime a su acción, surgida de él y convertida secuencialmente en principio de responsabilidades que requieren a su vez al propio agente para que personalmente las asuma.

### **3.3. b) ¿Son las posibilidades históricas un marco referencial para la persona?**

Un segundo marco referencial significativo para la persona podría venir del horizonte de las posibilidades históricas que delimitan su actuación. Sin embargo, en este caso, y a diferencia del espacio público, la articulación de la historia desde la persona parece ofrecer de entrada la dificultad de que el hombre fija objetivamente las realizaciones históricas cuando ya han transcurrido.

Por ello, cualquier punto de fijeza interno a la historia es convencional y provisional, en la medida en que sólo puede ser transcrito desde fuera de él. De aquí que haya de ser rebasada de algún modo la propia serie histórica en variación, para poder darle una expresión congruente y adecuadamente comprensible. La movilidad incontenible de la secuencia

histórica no permite extraer de ella unas coordenadas determinadas, en las que emplazar la propia identidad. En este sentido, para referir la historia a la persona hay que recurrir a las categorías antropológicas específicamente históricas, tales como "estar en situación", "abrirse una pluralidad de posibilidades como alternativas" o "estar bordeado siempre por un horizonte no cerrado", las cuales, además de no ser objetivables como tales, tampoco pueden quedar recubiertas de algún contenido histórico unívoco, como quiera que están en una fluencia continua.

Lo anterior nos da salida a la dificultad anterior, relativa a que la historia ya ha transcurrido cuando la persona la afronta. Pues la variación histórica inarticulable puede retrotraerse a los sujetos históricos que la forjan y a la novación radical que caracteriza su actuar. Sólo partiendo de las características genéricas de su actuación puede el hombre dar inteligibilidad a los cuadros históricos. La impredecibilidad de los efectos de la acción humana se refleja, en efecto, en el curso abierto de la historia, el cual no puede encontrar su culminación dentro de ella.

Vista prospectivamente, la historia es el proceso de apertura de posibilidades inéditas, cada una de ellas creada por las posibilidades anteriores. Subidos a lomos de quienes nos precedieron, nos aupamos hasta la altura histórica del presente. Pero, si se examina la historia hacia atrás, como una serie de posibilidades narrativas, es, de modo inverso, nuestro presente el que delinea los horizontes pasados sobre los que ha decidido sostenerse y reobra en ellos. Al obtener alguna trayectoria histórica que hubiera sido viable, no sólo estamos haciendo una elección distinta de cara al futuro, sino que proyectamos asimismo una vectorialidad determinada sobre el itinerario que la había precedido. Así, según que adoptemos como lema de progreso el aseguramiento del bienestar, la sociedad de la comunicación abierta, al modo de Popper, o el alumbramiento de una cultura que sea solidaria con una Naturaleza expresiva, antes extraña y hostil, según la atisba Ch. Taylor, será divergente la línea en que inscribamos la serie de los acontecimientos, así como el tempus con que calibremos los cambios o las influencias operativas que seleccionamos.

Así, pues, tanto si nos situamos hacia delante como hacia atrás, ser histórico es estar enmarcado en una pluralidad de contornos, sin disponer de una medida unívoca por la que privilegiar alguno de entre ellos. Soy a la vez hispano, europeo, perteneciente a la era postindustrial, inscrito en una tradición occidental determinada... Desde aquí surge inevitable el pluralismo cultural cuando convertimos la historia en relato, según que ensayemos uno u otro punto de mira. También la pluralidad de paisajes, costumbres, tipos humanos... guarda alguna correspondencia con la historicidad constitutiva de los hombres, por cuanto desde el inicio abre ésta el paso a lo variable.

Así como en dependencia de la posición corporal el campo perceptivo que se dibuja es variable, también en la situación histórica hay un más acá no transparente que da acceso a los conjuntos biográficos y epocales plurales que desde fuera catalogamos como etapas. La diferencia entre los orígenes de ambas variaciones está, sin embargo, en que, mientras que el cuerpo inobjetivable es el punto cero para la percepción, la perspectiva histórica resulta de un cruce aleatorio de influencias, que precede a la intención explícita dirigida hacia el futuro.

El error del relativismo está en confundir la diversidad en los puntos históricos de mira con unas fuerzas inconscientes efectivas, como hace notar I. Berlin<sup>60</sup>. Y esto es resultado a su vez de la decepción que sigue a la infructuosa búsqueda de unas constantes naturales en el curso de la sucesión histórica. Si existieran estas constantes, careceríamos efectivamente de baremos éticos objetivos con que enjuiciar las pluriformes expresiones históricas, al hacerlas depender de unos factores ahistóricos e impersonales.

Pero el relativismo no es la única interpretación posible del multiculturalismo, ni siquiera la adecuada, ya que entiende a éste como un mero hecho, en sí mismo neutral y superpuesto a la naturaleza humana. La interpretación alternativa es hacerse cargo de la pluralidad en las realizaciones culturales como formando parte inevitable de la actuación específicamente humana, cuyas capacidades esenciales admiten un despliegue múltiple y variado. La integración de los logros históricos inéditos en una naturaleza humana, finalizada e irrealizable sin ellos, es lo que concede la posibilidad de aciertos y errores, de avances y retrocesos éticos, al ponerlos en relación con las posibilidades tendenciales esenciales, de suyo no cumplidas.

En rigor, el relativismo y la noción estática de una naturaleza humana como subsuelo ahistórico no son sino las dos caras opuestas de una misma moneda, que en este caso no es representativa de la realidad. El reverso de esta noción de naturaleza, objeto de constatación como un mero hecho inalterable y uniformizante de todos los hombres, fue la actitud relativista en relación con la pluralidad en las formas culturales que sólo accidentalmente le vendrían superpuestas.

Esta carencia de sentido histórico del relativismo se pone también de manifiesto al advertir que cuando se absolutizan unas expresiones culturales vigentes se esquivo su historicidad; y, al incapacitarse para ponerse en el lugar de otras posibilidades históricamente alumbrables o ya alumbradas, se está en la pendiente del relativismo cuando se procede a comparar unas con otras. Max Scheler detectó cómo el relativismo axiológico encubre un pretendido absolutismo cultural referido implícitamente a aquellas expresiones

---

<sup>60</sup> BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1996, p. 90 ss.

históricoculturales que no han sido aptas para confirmar la validez absoluta de la propia cultura.

Para los griegos y romanos lo histórico eran los *memorabilia* o hechos singulares (tal como los presenta Jenofonte), constituidos en arquetipos aleccionadores para la actuación posterior. La Modernidad, en cambio, privilegia el proceso sobre los hechos singulares, y concibe, así, la historia como Filosofía de la historia que sólo se descifra al final (Hegel). En ambos casos la historia es el modo de inmortalizar, bien rescatando del olvido a los acontecimientos pasados, bien subsumiéndolos en procesos cerrados. Pero también en ambos casos se pierde el carácter abierto de la serie histórica, que es debido a la contingencia de un existir humano *in via*.

A este respecto, la Hermenéutica ha reivindicado con justicia la pre-comprensión históricolingüística, como el horizonte necesario e inabarcable para todo comprender histórico determinado y para el ejercicio lingüístico. Es como una doble sombra a la que no podemos volvernos porque la estamos proyectando con nuestra presencia. Y lo que hace aquí las veces del cuerpo que nos está siendo presente son los significados articulados, que siempre extraemos del fondo inarticulado de nuestra historia en su conjunto y del todo del lenguaje en el que hablamos (ésta es la doble sombra metafórica). No hay acontecer histórico sin la acción presente de destacar como significativos unos hechos acaecidos, que se vuelven comprensibles desde la trama que los rodea y que se prolonga hasta el momento actual.

### **3.3. c) El lenguaje como marco referencial para la persona**

El paralelismo acabado de consignar entre historia y lenguaje nos conduce a fijarnos en el lenguaje, como un nuevo marco significativo particular en el que se patentiza también a su modo la identidad de la persona.

El lenguaje se asemeja a las otras manifestaciones culturales en que, sin dejar de responder a una dotación humana natural, sólo puede, sin embargo, aprenderse en una cultura determinada. Han fracasado por ello los intentos —desde Locke a Hobbes y Condillac— de trasladar a los términos convencionales de los idiomas unas representaciones previas que poseyeran los hombres en común; de este fracaso no se sigue, sin embargo, el relativismo de la incomunicación entre los hablantes de las diversas culturas lingüísticas. El modo de esquivar el doble escollo es similar al que hemos encontrado a propósito de la naturaleza humana idéntica y la variedad en las realizaciones históricas. En otros términos: la expresión plural de la naturaleza del hombre en una diversidad de culturas tiene su correspondencia, a propósito de la lengua, en que la inagotabilidad de lo expresado lleva a su ramificación en los diversos modos de decir.

Los autores representacionistas se imaginaron el lenguaje como una capacidad de operar con signos, de tal modo que aprender a usar el signo equivaliera a aprender a aplicarlo apropiadamente para conseguir algún propósito. Taylor ha replicado que la corrección en el lenguaje no se puede explicar desde algún propósito prelingüístico<sup>61</sup>. Así lo prueba el hecho de que lo que hacemos al hablar admite siempre un giro reflexivo, ya que ha de poder exponerse lingüísticamente: hacer una descripción, simular una escena, evocar unos conjuntos significativos, expresarse metafóricamente... son algunas de las tareas que encaramos al hablar. Hablar el lenguaje es estar ya instalados en la dimensión lingüística de la persona humana, y esta dimensión lingüística da cauce a las más diversas especies de corrección, cada una de ellas lingüísticamente articulable. El lenguaje está entreverado de silencios y de flexiones expresivas, traduciendo los unos y las otras inarticuladamente lo que en particular estamos haciendo con él.

El lenguaje no es, de este modo, un instrumento inerte instituido convencionalmente para dar expresión a unas ideas o representaciones ya tenidas, sino que abre él mismo los significados en las cosas y las articula según conexiones propias. Por ello, la explicación genético-causal del lenguaje a partir de las representaciones ha de ceder a la ampliación objetiva de la realidad desvelada en el lenguaje. Y la relación de significación no es tampoco, correlativamente, una simple sustitución de lo significado por su emisión, sino que es una relación reflexiva, es "entender algo como...". Esta estructura de comprensión se comporta como posibilitante del aprendizaje y del ejercicio del habla. El lenguaje no es un lugar de paso hacia alguna meta extralingüística: no se instituyen primero los signos y luego se los aplica, sino que la institución lingüística opera sobre el transfondo de la corrección en la aplicación posible.

Aparece, así, una relación circular —aunque no reversible— entre las partes y el todo en el lenguaje, que presenta similitud con la circularidad que caracteriza a la comprensión histórica: sólo tenemos con presencia actual las partes singulares, pero tales que para comprenderlas hemos de articularlas contra el transfondo del todo lingüístico o histórico en el que las enclavamos y al que deben la corrección en su propio ámbito. El bosque sólo es en los árboles que lo componen, pero los árboles necesitan del bosque para destacarse, ya sea articulando una ladera, una sombra aguerrida o un claro en el espesor selvático.

### **3.3. d) ¿En qué sentido es la cultura un marco referencial para la persona?**

---

<sup>61</sup> Ch. TAYLOR, Ch., "La importancia de Herder", *Argumentos filosóficos*, pp. 115-141.

Otra de las fuentes de identidad personal está en la pertenencia a una cultura determinada. Pues la pluralidad y diversificación en las culturas no hace de ellas algo suplementario, adventicio a la identidad específica e individual de las personas.

Así se muestra en distintos órdenes. Por ejemplo, la razón práctica se ejerce de un modo plural, moduladamente, porque las verdades universales de orden práctico son fines que sólo pueden realizarse en unas condiciones y circunstancias diversas. Asimismo, una actitud ética universal como es el respeto sólo es posible en el reconocimiento recíproco de las particularidades. O bien, por poner otro ejemplo igualmente básico, la virtud igualatoria de la justicia trae consigo contar con los papeles asimétricos de los sujetos entre los que media.

También en el terreno de la cultura se encuentra la connotación moral, idéntica en medio de las diversidades interculturales. Pues la orientación del sujeto hacia el bien moral parte siempre de unos términos cualitativos polares y preopcionales, que componen la urdimbre cultural de la comunidad en que vive: tales son las relaciones múltiples y densas entre significados opuestos, tales como "generoso/ruin", "esforzado/pusilánime", "magnánimo/apocado", "valeroso/cobarde", "tenaz/inconstante", y otras semejantes. Si bien estos significados cualitativos aislados pueden llegar a discrepar de unas a otras culturas, no ocurre así con la red significativa que los entreteje, en la cual se acusan las diferencias anteriores tomando como eje el bien moral transcultural.

La dirección hacia el bien no se efectúa en abstracto, sino dentro de las condiciones culturales concretas que proveen de un cauce definido a las realizaciones morales, no sólo porque hayan de poder contar con el reconocimiento próximo de aquéllos que participan de las mismas formas de vida comunitaria, sino también porque el bien es el horizonte cualitativo ineludible desde el que se despejan las diferencias culturales significativas. Cada tejido culturalmente particularizado de términos valorativos es lo que hace posible centrar en el bien las elecciones que ellos permiten. O expuesto en el sentido inverso: "nuestro lenguaje de lo bueno y lo justo sólo adquiere sentido en el transcurso de la comprensión de las formas del intercambio social en una sociedad dada y de sus percepciones del bien"<sup>62</sup>.

La noción de bien como horizonte intercultural abre las culturas a una dinámica de realización moral personal no concluida en cada una de ellas, análogamente a como las realizaciones narrativas no adoptan un curso de acción que viniese predeterminado por las condiciones de partida, sino que tienen en el bien humano su horizonte normativo finalizado y su posibilidad de comprensión como "narración humana". Esta noción de bien se integra en la propia naturaleza humana, constante e indivisa en todas las culturas, como su principio final dinámico. Pero, entonces, tampoco la identidad personal, inseparable de su naturaleza, queda

---

<sup>62</sup> Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo...*, p. 72. Sin las fijaciones culturales los ideales morales pueden resultar vagos y desvaídos (M. WALZER, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Univ., Madrid, 1996).

detrás y al margen de las presuntas "máscaras" culturales, sino que la forja de su cultura y el diálogo imprescindible con las demás son el cauce habitual para el reconocimiento completo de la propia identidad.

## **2ª PARTE: APROXIMACION ONTOLOGICO-MORAL A LA PERSONA**

Por las consideraciones de la primera parte se vislumbra que la no transparencia que es constitutiva de la persona<sup>1</sup> hace necesario un método adecuado de tratamiento, que termina por ser ontológico. Pues no estamos ante un fenómeno que podamos inspeccionar y recorrer por sus distintas caras, sino que lo más que la Fenomenología nos ofrece son distintos signos o huellas inesquivables, que hemos de traspasar para columbrar a su través una realidad personal que acontece. Valgan de ejemplos los análisis antes efectuados relativos a la motivación<sup>2</sup>, las habitualidades, el sí mismo o los actos sociales, que nos han servido como lugares de tránsito de unas esencias definidas a un alguien que se oculta —y simultáneamente se adivina— tras ellas. El cometido que el concepto ontológico y moral de persona cumple a este respecto está en integrar datos que fenomenológicamente se nos dan diseccionados, desconectados del "quien" personal al que luego se los restituimos, una vez hecho el registro. Habremos de hacer uso, por tanto, en esta segunda parte de los hallazgos de la primera parte.

Pero, en segundo lugar, tampoco la persona se expone al modo de un acontecer diversificado en los relatos históricoculturales que las personas forjan en común, puesto que estas diversidades se entrelazan de un modo que despersonaliza a sus agentes, al estar en función de las relevancias históricas imprevisibles y de los efectos y consecuencias históricos, que, por ser *ex post facto*, obnubilan los fines personales antecedentes, o bien (los obnubilan) por estar en función de los impactos que rebotan desde la propia trama sobre las personas, sin revelarlas. La persona está latente sin duda en el quehacer histórico, sobre todo cuando se repara en el carácter no compacto o abierto de la historia, que es reflejo de la opcionalidad personal, pero su identidad biográfica no es la de las distintas figuras que el espíritu objetivado históricamente adopta en los pueblos y culturas. También aquí la persona queda por detrás de los acaeceres diversos, a los que —como señalara Zubiri— falta justamente la mismidad a lo largo de la secuencia que permitiera identificar a la persona singular.

Y, en tercer lugar, también es un acercamiento incompleto a la persona la génesis intencional de las sedimentaciones sociales acumuladas, llevada a cabo en los estudios de Fenomenología social de A. Schutz, por más que esta génesis acabe remitiendo a los proyectos personales, que están en la base de las formaciones sedimentadas. A diferencia del tiempo cronológico del relato histórico, la temporalidad inmanente resultante de estos análisis

---

<sup>1</sup> J. Marías se refiere a la transparencia de la vida humana (*Persona*, p. 134). Pero no hay contradicción con lo que aquí se sostiene, ya que "la persona que vive" no es, como el propio Marías advierte, lo que se manifiesta, sino el núcleo que emerge en sus proyectos vitales, sin poder ser abarcada con la mirada.

<sup>2</sup> Tanto la Fenomenología como la Filosofía analítica se sitúan a este respecto a un nivel de análisis semejante de los elementos de la acción, por más que difieran en el punto de partida, dado respectivamente por los actos de conciencia y por el lenguaje común (de ello me he ocupado en U. FERRER, *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990).

fenomenológicos es ciertamente la misma temporalidad de la persona que se vuelve hacia el futuro, y las notas características de la acción social, tales como su perspectivismo espacial, temporal y social, provienen asimismo de los sujetos singulares; sin embargo, no hay que olvidar que la persona es para este enfoque *la hipótesis* que nunca es abordada en sí misma, sino sólo en tanto en cuanto sirva para explicar la construcción del mundo social.

Hemos entresacado, así, tres rasgos que nos acercan progresivamente al ser de la persona: su *acontecer* frente a las objetividades fenomenológicas, su *acontecer biográfico* frente a los relatos fragmentados histórico-culturales y su *acontecer biográfico temporalizado* frente a las sedimentaciones sociales, primero proyectadas biográficamente, pero luego acumuladas anónimamente en un tiempo fingido por ellas, como son los períodos o las épocas. Ortega diferenciaba, a este respecto, entre razón vital y razón histórica, otorgando a la primera el carácter originario. La articulación entre ambas formas de la razón y la ordenación de la razón histórica a la razón vital quedan patentes en el siguiente texto orteguiano: "En este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para ello necesito emplear ciertos medios y ello me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse"<sup>3</sup>.

Por otra parte, la temporalidad propia de la persona humana comporta que ha de contar de continuo con la diferencia entre lo real presente y lo irreal sido o bien lo irreal que está por ser. Para comprender la realidad personal hay que movilizar de continuo la pareja de opuestos real/irreal, entre los cuales fluctúa. Pues no sólo le es precisa una realidad en presente para poder anticipar lo que va a ser y para volverse a lo que ya ha sido, sino que también, de modo inverso, ha debido empezar por proyectar lo que no es para poder identificarlo como suyo y por separarse de ello para tenerlo luego por propio en el recuerdo. La movediza línea del presente real es, de este modo, la divisoria para la que se constituye la irrealidad sabida de lo meramente recordado y la irrealidad incierta de lo proyectado<sup>4</sup>.

En términos generales, el procedimiento que habremos de seguir a continuación consiste básicamente en integrar en el ser de la persona —no dado como un fenómeno— sus diversas manifestaciones, empezando brevemente por aquéllas que ya han sido expuestas en la parte primera de este libro.

---

<sup>3</sup> J. ORTEGA y GASSET, *¿Qué es Filosofía?*, Obras Completas, VII, Alianza Ed., Madrid, 1987, p. 432.

<sup>4</sup> La irrealidad es un elemento integrante de la realidad personal (J. MARÍAS, *Persona*, p. 80, p. 136), sólo posible porque la persona se caracteriza por ser consciente de la realidad que es y de la que no es. La diferencia entre lo real y lo irreal no equivale aquí, por tanto, a la diferencia entre los dominios que efectivamente son reales y los que son irreales, entre los que cabe sin duda el trastrueque de lo irreal por lo real y, aunque menos frecuente, también la confusión contraria; es una diferencia más originaria, que está supuesta en lo que respectivamente se tiene por real o por irreal.

## CAP. 1: DE SUS CARACTERES AL SER DE LA PERSONA

### 1.1. Notas del ser personal

La *corporalidad* es sin duda el signo primero para el reconocimiento de un alguien. A este propósito se advierte que la persona se nos hace presente a través del cuerpo, el cual está provisto de su misma singularidad, pero sin por ello confundirse con él, sino más bien invistiéndole del carácter subjetivo. Como dice J. Marías: "yo no 'tengo' un cuerpo, ni 'soy' mi cuerpo, con el cual me encuentro como con el resto de la realidad: *yo soy corpóreo*; si se prefiere, *alguien corporal*"<sup>5</sup>. Esta corporalidad es la que me hace posible estar en el mundo y entablar relaciones dentro de él.

También la apertura al futuro o *futurición* es un rasgo exclusivo de la persona e indisoluble de ella. Según el mismo autor: "Antes de la posible realización —siempre insegura, atributo inseparable de lo personal—, hay un singular apriorismo, una anticipación en virtud de la cual en la persona está, paradójicamente 'presente', el futuro"<sup>6</sup>. La presencia *sui generis* del futuro hace posible que la persona sea de un modo peculiar innovación radical, un *plus* irreductible a todo lo demás e inderivable de ello. La verdad metafísica de la *creatio ex nihilo* viene, así, a encontrar una evidencia propia en el caso particular de la realidad personal, si se repara en que la persona se manifiesta a sí misma como creada, esto es, como contingencia radical, en tanto que "siendo sin ninguna necesidad, sin ninguna explicación necesaria en las realidades naturales".

Otro rasgo peculiar de la persona es el *tener*. Su aplicación a ella descubre unos modos propios de tener, como son el *habitar* y la *posesión inmanente*, hasta el punto que el tener referido a las otras realidades es traslaticio desde el tener personal. Analicemos cada uno de estos modos.

Por lo que hace al *habitar*, no es un tener en la forma como el continente posee lo contenido; ni es desde luego un tener externo, meramente adyacente, como al tener algo a mi lado o a la derecha. Pero tampoco consiste el habitar en un tener posesivo excluyente, en que no hay adhesión entre el sujeto y lo poseído. Más bien el habitar implica la condición de

---

<sup>5</sup> J. MARÍAS, *op. cit.*, p. 135. Menos precisa resulta la fórmula empleada por Laín Entralgo: "yo soy cuerpo".

<sup>6</sup> J. MARÍAS, *op. cit.*, p. 137.

habitable que, por corporal, corresponde al hombre. Aristóteles tematizó el hábito ( $\epsilon\{\chi\iota\beta\}$ ), entre las categorías o predicamentos, como un accidente extrínseco privativo del hombre, y lo situó en el último lugar de la serie. El hábito como categoría es una irradiación del ser personal a lo que lleva puesto y, más allá, al lugar que como habitáculo le rodea y de algún modo le circunscribe. En este sentido, también el lenguaje es un hábitat incorpóreo para la persona, ya que ésta se lo apropia al emplearlo, partiendo de unas estructuras fonéticas, sintácticas y semánticas recibidas.

La zona de intersección entre el ser y el tener viene expresada en una de las acepciones de nuestro verbo "estar". "Estar" no es lo tenido como algo externo, y —en el otro extremo— tampoco se halla al nivel de la identificación existencial, sino que afinca en el ser en situación que corresponde a la persona a través de su cuerpo: es el sentido en que se dice "estoy vestido" o "estoy armado", inseparable de un contexto espacial, externo a la persona y que le es constitutivo<sup>7</sup>. Es sintomático que el verbo griego  $\epsilon[\chi\omega]$  connote también la duplicidad de tener y hallarse en un estado.

El otro modo de tener es el que corresponde a las *operaciones inmanentes*, también evidenciadas por Aristóteles como origen de la praxis. Así, el acto de conocer, el acto libre y la virtud son poseídos por el hombre, en tanto que quedan en él (in-manente está emparentado probablemente con  $\mu\epsilon\nu\nu\epsilon\iota\nu$ , quedar, permanecer) cuando son realizados los dos primeros, o una vez adquirida si se trata de la virtud. Desde este supuesto se hace comprensible la tesis de Sócrates en el *Gorgias* de que es menos malo padecer la injusticia que cometerla, en tanto que ésta última es tenida como propia tras su realización.

También la *relación* es una categoría que la persona incorpora de un modo peculiar, haciendo manifiesta la compenetración interpersonal como apertura recíproca en la distancia, frente a la disyunción exclusiva entre la fusión y la exclusión mutua que caracteriza a los cuerpos físicos. La persona es "llamada" por las otras personas, haciéndose presente a sí misma justo al ser interpelada, ya que no se la designa mediante algún nombre genérico; más aún, el apelativo suena diferente según quien lo emplee: desde el inconfundible ser llamado a la existencia por el Creador hasta la identificación sólo parcial que hacen de alguien las otras personas.

La *incomunicabilidad* en sí misma junto con la apertura a lo que no es ella son las dos notas ontológicas que más señaladamente delatan a la persona. La identidad individual y la capacidad relacional se nos han presentado ya al nivel fenomenológico-descriptivo, mostrando asimismo implicaciones que iban más allá de lo que el análisis intencional podía revelar (opacidad de la persona, potencialidad constitutiva, naturaleza tendencial...); pero es

---

<sup>7</sup> Cfr. el sugerente ensayo de Gregorio Marañón sobre la función cultural del ir vestido en el hombre (G. MARAÑÓN, *Vocación y ética y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981).

sobre todo la conjunción de los opuestos, como son la identidad y la relación, así como también la pasividad y la actividad, o el ser en presente y simultáneamente estar abierta al futuro, lo que nos lleva a anclarlos en un principio ontológico tal, que concilie unos términos fenomenológicamente irreductibles. *El problema conceptual está, pues, en cómo insertar la relación en la realidad singularizada de un modo preeminente que es la persona.* Para contribuir a dilucidarlo veremos si es posible desde la formulación clásica.

La definición de Boecio de la persona como sustancia individual (*suppositum*) de naturaleza racional es la primera que, en su aparente sencillez, reúne elaboradas categorías ontológicas. Se le ha reconocido el mérito de hacer entrar en una única fórmula la individualidad y la especificidad igualmente personales<sup>8</sup>. La persona es, en efecto, siempre individua, a la vez que posee una índole específica peculiar. Menos claros son los recursos conceptuales empleados por Boecio para el análisis de ambos aspectos. Los desglosaremos a continuación.

La noción de sustancia como  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\kappa\epsilon\iota\upsilon\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$  (lo que está bajo los accidentes), tomada de Aristóteles, es un término unívoco, como corresponde a las distintas categorías o predicamentos, y sin embargo no la podemos aplicar en el mismo sentido a la persona y a los otros individuos. Pues la individualidad de la persona en rigor es única de ella, por serlo de un modo máximo, en vez de consistir en un concepto sustancial genérico, al que la diferencia personal especificara. En este sentido, J. Seifert entiende que no basta con la noción genérica aristotélica de sustancia individual para delimitar el concepto de persona: "El problema es el de saber si el ser sustancia como tal sea ya suficiente para constituir el carácter de ser (persona) en el sentido absolutamente propio; es decir, si aquello que es común a la persona y a la rana, al árbol y a la peña es el subsistir en sí de la sustancia, o si más bien, por el contrario, sólo su carácter personal específico en virtud del cual la persona es persona es lo que le comunica la propiedad de ser auténtica y verdaderamente existente"<sup>9</sup>.

Una interpretación particular de la sustancialidad de la persona es la que ofrece J. Marías, al entender por sustancia el conjunto de disponibilidades ( $\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\upsilon\upsilon\alpha$ ) que hay en la persona, previas a sus actos (lo que también llamamos su "haber"): de este modo, la consistencia de la persona no puede asemejarse a la de las cosas<sup>10</sup>. Ha de advertirse que, si bien Boecio había adoptado el término *substantia prima o suppositum* como versión del griego  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\kappa\epsilon\iota\upsilon\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$ , también puede entenderse como traducción de  $\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\upsilon\upsilon\alpha$ , que, además de designar esencia, se dice asimismo de la sustancia, en el sentido por ejemplo en

---

<sup>8</sup> R.L. FETZ, "Personbegriff und Identitätstheorie" ("Concepto de persona y teorías de la identidad"), *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988), pp. 69-106.

<sup>9</sup> J. SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Univ. Católica del Sacro Cuore, Milán, 1989, p. 318.

<sup>10</sup> J. MARÍAS, *Persona*, pp. 85-87.

que la Teología cristiana denomina consustanciales (ὁμοουσίωσις) a las tres Personas en Dios.

Por su parte, Zubiri pone en la suidad (“ser suya”) el constitutivo de la persona. He aquí un texto en este sentido que luego habremos de comentar: "Persona es justamente ser suyo. No es simplemente ser de suyo. De suyo son todas las cosas reales: en ello consiste el ser real. Pero sólomente la realidad abierta a su propia realidad es la que reduplicativa y formalmente no sólomente es de suyo, sino que además es suya"<sup>11</sup>.

La propuesta de Leonardo Polo consiste en sustituir la sustancia por la subsistencia —noción a la que ya había acudido Ricardo de San Víctor para eliminar todo logicismo en el constitutivo personal y que Tomás de Aquino hace suya<sup>12</sup>—, designando con ésta un modo peculiar de existir, privativo de la intimidad personal. "Persona significa subsistencia. El no estar sujeto a la necesidad de mantenerse recurriendo a lo ajeno es el sentido estricto del subsistir"<sup>13</sup>. O bien este otro texto no menos afirmativo del mismo autor, en el que se aúnan la subsistencia y la relación, entendida la segunda como coexistencia: "La persona es el ser donal. Según su carácter donal, el hombre es tanto en sí como en relación: coexiste. El descubrimiento del ser va más allá de la sustancia porque arranca más acá que ella —en este sentido se dice que la persona subsiste"<sup>14</sup>.

Por otra parte, la racionalidad como nota personal específica está bien señalada en la definición de Boecio. Sin embargo, una de sus dificultades viene de que no se acierta a ver cómo derivarían de ella las otras notas personales que son de carácter relacional, como la temporalidad o la dialogicidad. Y en todo caso tampoco es patente que la racionalidad, si la ciframos en la capacidad de relación (según uno de los sentidos más primitivos de λογισμός), pueda especificar a una realidad que esté ya individuada. Parece más bien que en la persona la relación es tan primaria y constitutiva como lo es la subsistencia, en vez de ser una determinación nueva que reobrara sobre ella, alternativamente a otras especificaciones posibles.

Santo Tomás, que adopta como válida la definición de Boecio, incluye sin embargo importantes precisiones, que hacen de ella algo distinto de una definición lógica en el sentido usual. Por lo que hace a la primera parte de la fórmula, "sustancia individual" no indica composición lógico-esencial entre género y especie, ya que "individual" no añade una nota

---

<sup>11</sup> X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Ed., Madrid, 1989, p. 222.

<sup>12</sup> Prescindo aquí de los significativos desarrollos históricos que en el Medievo experimentó la noción de "persona", especialmente en su aplicación a la Persona de Cristo. Cfr. X. ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Ed., Madrid, 1997; M. MORENO VILLA, *El hombre como persona*, Caparrós, Madrid, 1995 (en especial Cap. II).

<sup>13</sup> L. POLO, "La radicalidad de la persona", *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 157

<sup>14</sup> L. POLO, "El sentido cristiano del dolor", *op. cit.*, p. 230.

intencional a "sustancia", sino que indica el modo propio de existir la sustancia primera<sup>15</sup>. Y en relación con la segunda parte de la fórmula, el conjunto "naturaleza racional" no es para Tomás de Aquino una restricción lógica que opere sobre un concepto sustancial de mayor amplitud, sino que subraya el modo singularísimo como existen el tipo de las sustancias racionales<sup>16</sup>. Lo que la definición clásica vendría a acentuar a su modo es la singularidad ontológica incommunicable de la persona, tal que sin que necesidad de añadirle nuevas notas se pueda resaltar su relacionabilidad.

A este respecto, nos va a ser de ayuda la aportación de Zubiri. Según ella, la relación no se añade conceptual ni realmente a la subsistencia, sino que la intensifica haciendo de ella una realidad "suya" o en posesión de sí. La persona se ejecuta a sí misma ya en los actos vitales más elementales, en tanto que está abierta a su propia realidad y a la realidad de lo que no es ella. Sentirse resfriado, por ejemplo, no indica en el hombre un estado corpóreo o un estado de ánimo sin más, sino que es sentirse *realmente* resfriado; análogamente, la madera no sólo me resiste al tacto, sino que es *realmente* resistente para el tacto. La inteligencia sentiente capta el estímulo sensitivo no como desencadenante, sino bajo la formalidad de su realidad estímúlica.

En consecuencia, los movimientos vitales en la persona no se reducen tampoco a una re-acción provocada desde fuera, sino que están asistidos por la realidad de su agente: ya antes de recobrase en su intimidad duradera como un "mí", la persona hace suyos cualesquiera de sus actos, expresándolo con el pronombre "me" en voz media, como en "*me* doy (realmente) un paseo", "*me* como (realmente) un filete"... No es preciso ciertamente llegar hasta el nivel ejecutivo de los actos libres, en los que el agente ejerce el dominio sobre sí, para que la persona se tenga por suya, pues éste es el modo de tenerse ya en cualquiera de sus realizaciones vitales, también las no expresamente conscientes y las no libres.

Algo semejante es lo que tiene lugar a propósito de la relación con las otras personas, las cuales comparecen en su realidad personal aun antes de que se efectúe un intercambio viviente interpersonal, ya sea en la forma de quien realmente acude a la madre en búsqueda de una protección sentida como real (en el caso del lactante), ya bajo la forma de quienes realmente me delimitan cada vez que me identifico como un yo. En este sentido, parece lo más verosímil que la conciencia del yo —no la de la persona— no sea posible sin la conciencia de alguien que es otro como un posible tú, aunque todavía no hayamos entablado ninguna forma de reciprocidad; en el sentido inverso, la reciprocidad entre las personas no

---

<sup>15</sup> "Et sic hoc nomen "individuum" ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus" ("Y así el nombre 'individuo' se incluye en la definición de persona para designar el modo de subsistir que compete a las sustancias particulares") (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, III-II, q. 29 a. 1 ad 3). En el mismo sentido cfr. *De potentia*, q.9, a. 1 y 2.

<sup>16</sup> "Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis" ("Y, por tanto, en la definición de persona citada antes se incluye la sustancia individual, por cuanto significa lo singular en el género de la sustancia; y se añade 'de naturaleza racional', por cuanto significa lo singular en las sustancias racionales") (TOMÁS DE AQUINO, *loc. cit.*, a.1).

crea su diferenciación real, sino que parte de ellas como realidades diferenciadas mutuamente, aunque no se hayan opuesto todavía como un yo y un tú.

La diferencia entre el yo y la persona, que nos ocupaba en la parte primera, cobra ahora un nuevo sesgo. El yo es la actualización propia y retroferencial de quien es ya persona en su realidad, aun antes de ser consciente. Reparemos en que las actualizaciones mediante el yo son discontinuas, están carentes del engarce biográfico-narrativo que tienen los actos para su agente personal, el cual se hace patente como un yo. Si el yo es variable y lo son también los motivos de su intercambio con lo otro, así como las tomas de posición, la unidad que les subyace —y que se traduce en las conexiones entre sus diversas realizaciones— sólo puede provenir, en cambio, de la persona que realmente dice "yo" y que se dirige, como tal yo, a los componentes de su entorno.

Enumeramos las notas características de la realidad personal humana que hemos encontrado: la corporalidad, la futurición, el tener (presente en el habitar y en la posesión inmanente), la incomunicabilidad y la relación. Pero ante el problema de cómo conjugar estas dos últimas notas, hemos introducido nuevas precisiones en el concepto de sustancia, sustituyéndolo por el de subsistencia; y a continuación habremos de examinar las distintas expresiones que asume la relación en la persona.

## **1.2. Distintas expresiones de la relación en la persona**

Presentarse como yo es sólo una de las posibles apariciones de la persona: en vez de exponerla en su integridad, la vela, ya que está siempre más allá de su hacerse consciente. De aquí que hayamos de completar la expresión verbal de su identidad a través del pronombre de primera persona con la relacionabilidad, que la pone de manifiesto bajo otros aspectos. Recorreremos para ello en orden progresivo los distintos modos de presentarse la relación como categoría interpersonal.

La forma más distante y periférica de relación es cuando la persona se limita a estar serialmente con las otras. Es la concurrencia fortuita de varias personas, como cuando forman cola al esperar un autobús o cuando integran el conjunto de suscriptores a una revista, según los ejemplos sartrianos. El propio Sartre da un paso más al presentarlas como "grupo en acción", movilizado para la toma de la Bastilla. Aquí están ya en posición recíproca, pero no inmediata o directa, sino mediada por el objetivo que las aglutina, sin el cual el grupo se disolvería. Es unidad precaria, además, porque se dirige a un bien escaso, y que por tanto sólo puede congregarse a un grupo de un modo excluyente, en oposición a los demás. Más ficticio es aún el acuerdo que se atribuye al Emperador Carlos V con su primo Francisco I de Francia, al

querer ambos igualmente el Milanésado; aquello que les unía, era lo que les separaba. La escasez en los bienes materiales que engendran los vínculos vuelve frágiles a éstos.

Sólo aparentemente podría superarse esta precariedad si pasamos al grupo juramentado, en el que unos miembros contraen con los otros unos vínculos asociativos y unos méritos que todos habrían de respetar; pero sólo aparentemente, pues a fin de cuentas la convencionalidad de origen no llega a consolidar nunca esos vínculos, los cuales en cualquier momento podrían ser revocados.

De una mayor estabilidad dispone la comunidad cuando es convocada por algún bien indiviso, del que las distintas personas pueden participar sin merma del bien. No es unidad de intereses, sino una réplica de la unidad del bien-valor en las conciencias que se adhieren a él como bien difusivo. Ahora lo que vincula a los sujetos los apacigua, como es el gozo compartido ante una obra de arte, o se convierte en motivo de dedicación en común, como el cultivo de la investigación en equipo. Sin embargo, también esta forma de agrupación tiene su limitación, que ha sido puesta en evidencia por M. Nédoncelle<sup>17</sup>. Pues si bien hemos ganado en base comunitaria, no se ha llegado todavía a una relación interpersonal. Para esto hay que esperar a un nuevo estadio definitivo, en el que se inaugura el espacio inédito del “nosotros”, tendido entre las distintas personas.

El “nosotros” se abre en la vida cotidiana mediante una conversación sostenida, ante un encuentro inesperado impactante, cuando nos disponemos a entrar en el ámbito del ofrecimiento y de la acogida... Trivializar estas relaciones significa no sólo ofuscar el coeficiente personal de quienes las mantienen, sino también obstruir el paso al “entre”, por el que las personas circulan como por su lugar propio. Este lugar de intermediación entre las personas, no dándose fuera de las personas singulares, no lo pueden sin embargo formar cada una aisladamente.

Este nuevo ámbito interpersonal se contrapone a la mera convergencia de bienes individuales, como pueden ser la seguridad pública o la prosperidad común, según ha mostrado Ch. Taylor<sup>18</sup>. Sólo sobre esta base del espacio relacional común, sostenido por las personas, queda integrada personalmente la relación en el entrecruzamiento y diálogo mutuo. La última garantía de la correspondencia entre las personas, que supera toda convencionalidad, está en la relación interpersonal Dios-hombre, instaurada en Cristo. Habremos de volver sobre la relación interpersonal al tratar de las formaciones comunitarias en el próximo capítulo.

\* \* \* \* \*

---

<sup>17</sup> M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid, 1997, p. 239.

<sup>18</sup> Cfr. Ch. TAYLOR, "La irreductibilidad de los bienes sociales", *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 175-197.

Un modo particular de presentarse la relación en la actividad de la persona es al conectar los medios con los fines. Con ello nos situamos en el orden de la acción proyectada personalmente. La diferencia irreductible entre los medios y los fines surge al verter a la acción el bien, que ya se ha hecho presente en actos de desear y de querer<sup>19</sup>. Esta diferencia entre fines y medios es relativizable en los pasos intermedios, pero a la vez absoluta en sus extremos: en lo que sólo es medio y en lo que posee en sí rango de fin. La tesis que hemos de probar a continuación es que el carácter absoluto de la diferencia entre medios y fines sólo puede ser situado por relación a la persona. Lo mostraremos por separado a propósito de los medios y del fin.

Mientras el respeto cobra sentido allí donde nos encontramos ante un fin en sí, lo procedente ante los medios es su utilización para aquellos servicios a los que se prestan. Por ello, tan violento es convertir los fines en medios, instrumentalizándolos en contra de su naturaleza, como dirigir la consideración finalista hacia los medios. Ambas inversiones pueden ocurrir, por ejemplo en la actividad económica. Así, trabajar para ganar dinero es un espejismo, ya que el dinero nada vale si no es en razón de la acción humana que está simbolizada en él, mientras que el trabajo es digno en sí mismo, al poner en juego las facultades humanas específicas.

En su aplicación a la técnica, esta diferencia entre medios y fines parece difuminarse un tanto cuando se repara en que las necesidades humanas por las que se orienta el quehacer económico no están fijadas como fines, y que el conjunto de los medios técnicos puede a su vez reobrar sobre los fines, dándoles una nueva configuración. En este sentido, nos resistimos a ver en la vivienda, técnicamente construida, un mero medio para protegernos e, inversamente, difícilmente podríamos negar la influencia de los medios que ofrecen la historia y la civilización en la plasmación de los fines variables a que atiende la técnica. Entonces, ¿qué significan los medios y los fines?

Son tales que no se dan aisladamente, sino que siempre se reúnen en uno u otro plexo, según hizo notar Heidegger, al relativizarlos como plexo por relación al existir<sup>20</sup>: las tenazas están para girar la tuerca, la tuerca está para mantener la presión del neumático, el neumático hace circular el carruaje, el carruaje permite transportar las tenazas y los otros enseres... Sólo salimos de la circularidad medial en cuanto referimos al existente humano, a su "por mor de"

---

<sup>19</sup> Esta diferencia es especialmente analizada en sus rasgos fenomenológicos por HUSSERL en *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914 (Lecciones sobre Ética y Teoría del valor)*, U. Melle (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988. Cfr. U. FERRER, "La Ética en Husserl", *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, IV (1991), nº 6, pp. 457-467.

<sup>20</sup> Particularmente lo hace presente en el dominio de los medios técnicos (M. HEIDEGGER, "Die Frage nach der Technik", *Vorträge und Aufsätze (Conferencias y Ensayos)*, Günther Neske, Pfullingen, 1954; trad. cast.: "La pregunta por la técnica", *Revista Epoca de Filosofía*, Barcelona, 1985, pp. 7-29).

existencial, el engranaje de los medios, ya que es él el que "tuerce la tuerca", el que "presiona las presiones de las ruedas", el que "vehicula o acciona el vehículo", el que "transporta los portes hacia...".

El hombre traslada, de este modo, a los medios relaciones típicamente existenciales, centradas en él y que se despliegan en el cauce anticipatorio de su futurición existencial. De este modo, el "tener" en las manos comunica a los objetos relaciones de tenencia (la mesa tiene la bandeja, la bandeja tiene el vaso, el vaso tiene el agua...); el guiar con la cabeza y las manos se adhiere al guía del coche, a los mandos, a la caja de cambios...; los caminos o las señales remiten al caminar del hombre que hace camino o a la señalización del camino mediante las señales... Sin embargo, siempre acecha el peligro de que el existente quede enmascarado tras estos medios interconectados, a los que sustantivamos, desde su anonimato, en lo que llamamos "la técnica", como si se tratara de algo independiente del hombre. Sólo habríamos de sustituir la noción de existente humano (*Dasein*) por la de persona, manteniendo con Heidegger la relatividad de los medios a ella.

Por su parte, la noción de fin la posee el hombre de un modo absoluto a través de la tendencialidad naturalmente vivida, antes de proponerse unos u otros fines y, por tanto, antes también de medirlos con unos u otros medios que los hagan realizables<sup>21</sup>. Los fines humanos, en efecto, no se dispersan, como si, una vez alcanzados unos objetivos, sólo quedara el "salto" a otros nuevos. Hay, por el contrario, un principio de unidad en las inclinaciones constitutivas que orientan hacia ellos y que, en vez de hacer su sustitución conforme van siendo obtenidos, mide en ellos la realización parcial del fin definitorio de la inclinación correspondiente. Pero, además, no sólo hay distintas inclinaciones en el hombre, sino una inclinación natural fundamental que unifica teleológicamente las diferentes especies de fines parciales: así, se atiende al cuerpo para tener bienestar, el bienestar es necesario para la actividad libre, la actividad libre es necesaria para la práctica de la virtud, la virtud es indispensable para realizar el bien humano... La noción de fin preside, de esta forma, las distintas realizaciones parciales y las orienta desde la persona, ya que ésta es *fin en sí misma*.

\* \* \* \* \*

Una consideración de la acción no integrada en la persona convierte a la acción en desencadenante, en puro inicio espontáneo de una serie causal, en el que se pierde el carácter donal que la persona presta a sus acciones y por el que las acciones se remiten a sus

---

<sup>21</sup> R. SPAEMANN, "Teleología natural y acción", *Anuario Filosófico*, Pamplona, 24 (1991), pp. 273-288.

destinatarios. Para que esta consideración fuese válida, sería preciso que la acción se agotara en su carácter medial. Pero la acción no se queda en mero medio, indiferente de suyo a uno u otro fin y maleable por relación a él, por cuanto contiene siempre un excedente respecto de lo hecho o construido con ella<sup>22</sup>. La persona no domina las acciones desde fuera, como si fueran utensilios enderezables a un fin arbitrario, sino que las hace surgir finalizadamente desde ella. La absolutización de la acción en la época moderna ha significado un empobrecimiento en relación con su fuente personal<sup>23</sup>. La acción como comienzo desarticulado es violencia, crea su propia espiral, incontenible por la persona.

El consecuencialismo contemporáneo ha llegado a separar los estados de cosas, resultantes de las acciones y evaluables desde fuera, de toda relación con el agente-sujeto. Su antecedente está en el utilitarismo, en la medida en que parte de la escisión entre los estados psicológicos de placer o felicidad y los móviles externos que los provocan, perdiendo de vista con ello el carácter intencional de las disposiciones afectivas (alegría por..., pesadumbre por..., deseo de...), que las hace dependientes de los términos objetivos de los que reciben la autenticidad.

El consecuencialismo entiende que acción correcta es aquella cuyas consecuencias o estados de cosas aislables son mejores que las que se seguirían de cualquier otra acción alternativa. Y la noción de acción que ahí va implicada es la de una causación deliberada. Pero, con ello, el fin —cualificador de las acciones al ser asumido por su agente— queda absorbido en las consecuencias, puesto que dentro de éstas no habría lugar a distinguir entre las que forman parte en sentido amplio del fin (como en quien favorece a alguien perjudicando indebidamente a otro) de aquellas otras previsibles, pero dependientes de factores más o menos aleatorios, adventicios a aquello que desde el punto de vista finalista define a la acción (tales como el uso que alguien haga de unos bienes que se le han cedido).

Desde la lógica del consecuencialismo la corrección de las acciones se mide, entonces, en términos cuantificables y al margen de los motivos subjetivos sobre los que recae la bondad. El agente se colocaría ante la acción cuyos resultados busca maximizar como el observador imparcial que hace un cálculo de utilidades y que adopta para ello un baremo relativo a las consecuencias, pretendidamente neutrales. Lo cual significa descoyuntar la acción en motivos y realización externa, cargando su justificación exclusivamente en las realizaciones.

---

<sup>22</sup> Este plus proveniente de la persona impregna la acción cualificándola en uno u otro sentido desde dentro.

<sup>23</sup> "En la Edad Moderna se ha producido una absolutización de la acción humana. La acción humana no es lo radical en el hombre; sin embargo, al interpretarla como absoluta se le confieren dichos rasgos a costa de destruir su carácter personal y la integridad de su mismo valor activo" (L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, 1996, pp. 181-182).

Correlativamente, para el consecuencialismo la valoración del agente, del que procede la acción, es la de la mera continuidad psíquica, en tanto que preferible a la dispersión de sus estados, pero en todo caso carente de una identidad ontológica, consistente, como persona. A la diferencia entre lo bueno y lo correcto correspondería la separación en el agente entre los niveles posicional o motivacional de la acción y crítico o justificador una vez que la ha realizado; pero con ello relega las tomas de posición personales, relativas a los proyectos y preferencias del agente, a la evaluación final de los resultados, efectuada por un agente neutral cualquiera.

Al anteponer como criterio evaluativo los estados de cosas, el consecuencialismo trastoca la relación esencial entre los medios útiles y los fines, enjuiciando los segundos, pertinentes a la naturaleza de la acción, subordinadamente a los medios acarreados por la acción, sin reparar en que la valoración de los medios no puede ser intrínseca a ellos. La paradoja general de la teoría utilitarista, tal como fue advertida por Scheler, reside en que no es útil —máximamente productiva— su adopción, ya que, cuando se la sostiene argumentativamente, se está dejando de proceder utilitariamente y se le adjudica un valor teórico en sí. En efecto, según su noción, lo útil remite como un lugar de paso a aquello que da razón de su utilidad, y en este sentido los principios valorativos que guían a la persona están subyacentes tanto al manejo de lo útil como a su enjuiciamiento nocional como útil.

Por otro lado, tampoco la acción se reduce a ser un medio externo y relativo al estado de cosas resultante, sino que la persona identifica la acción como suya a través de la persistencia del querer, que anuda sus diversas fases. La acción no se desgaja del querer, sino que más bien lo flexiona en una u otra modalidad. En la medida en que la persona trasciende como un yo sus distintos actos de querer —atribuyéndoselos a sí misma—, trasciende también las acciones queridas, cuya verdad intencional rebasa su realización externa. Por esto, las acciones no integran un conjunto a disposición, almacenado y cuantificable, sino que más bien establecen relaciones *personales* de interdependencia. Según ello, la tipificación de las acciones está en correspondencia con los respectivos fines que personalmente las asumen.

\* \* \* \* \*

De la acción personal somos conducidos a la *libertad* que está en su origen (con ello terminamos este recorrido). En ambas se muestra la relación constitutiva de la persona, ya que tanto la libertad como la acción libre están ordenadas a su término intencional. Ahora bien, el tratamiento de la libertad como distintivo del ser personal requiere un especial cuidado. Pues ponerla de relieve como mera indiferencia psicológica ante una pluralidad de

motivos es una cara sólo externa y apariencial, que llega a deformarla en su significado más genuino.

Los modelos psicologistas de conceptualizar la libertad han sido debelados por Bergson y Max Scheler. Para Bergson la libertad se patentiza en el transcurso del acto libre, no en el análisis espacializante del acto una vez que ha sido cumplido. Este tipo de análisis no puede por menos de oscilar sin rumbo entre el determinismo y el indeterminismo, según se ponga el acento en los motivos precedentes, presuntamente determinantes, o en el momento de la elección, que sería subsiguiente a la motivación y estaría separado de ella. Resultaría de aquí que el saber por qué se actúa y el elegir actuar son dos momentos excluyentes: mientras se sabe no se está eligiendo, y cuando se elige, se hace al margen de las consideraciones motivacionales, por cuanto en otro caso serían éstas las determinantes. El filósofo francés destaca, de este modo, acertadamente que el acto libre es irreductible a los intentos de explicación desde dentro o desde fuera de su agente, sencillamente porque es un acto que en su realización no puede ser objetivado, ni *a fortiori* reducido a unos factores explicativos.

Y, sin embargo, también Bergson se queda a medio camino, al no referir la libertad originariamente a la persona. Pues una vez que ha puesto la duración continua en la base de la conciencia, el yo personal y los motivos que concurren dialécticamente en la ejecución del acto libre quedan arrastrados por el flujo de la duración, y por tanto son incapaces de ser fijados, el uno en condición de núcleo permanente en medio del durar, y los otros, otorgando una medida racional al acto. Así como los momentos de la duración no son exteriores los unos a los otros, tampoco habría lugar a separar fases en el acto libre completo, cuyo nudo de enlace les viniera de un yo estable, no afectado en su identidad por los cambios en los estados anímicos. Según Bergson, "toda la oscuridad viene de que unos y otros (deterministas e indeterministas) se representan la deliberación bajo la forma de oscilación en el espacio, siendo así que consiste en un progreso dinámico en el que el yo y los motivos mismos están en un continuo devenir, como verdaderos seres vivos"<sup>24</sup>.

La fijación del yo procedería, para Bergson, de su refracción sobre el espacio, que lo transforma, de una totalidad en curso, en un punto solidificado e inerte, sólo idéntico a sí mismo. La introducción de la movilidad en los distintos momentos preparatorios del actuar y en cada uno de los estados anímicos lleva a la transmutación del yo en una serie dinámica en la que nada está solidificado y que desemboca en el acto libre por evolución natural<sup>25</sup>. Con ello, la actividad efusiva y donadora que caracteriza a la persona, con sus ascensiones, vértices y declives, queda allanada en la superficie distendida de un durar, que se expande

---

<sup>24</sup> H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience (Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia)*, Obras, PUF, Paris, 1984, p. 120.

<sup>25</sup> H. BERGSON, *op. cit.*, p. 113.

desde sí en ausencia de todo fin directriz: "..... (durar) es prolongar sin cesar en el presente un pasado indestructible"<sup>26</sup>.

Y este durar creador e imprevisible, no afincado en un sujeto, se enroca al fin en el punto inicial ya dado, limitándose a ser un estirar un hilo elástico cuyo final inagotable no puede aportar ninguna novedad. En estos términos lo describe admirablemente el propio Bergson: "Ocurre que (el durar) se conserva él mismo, como lo admitimos todos cuando pronunciamos una palabra, por ejemplo. Para pronunciarla es preciso que nos acordemos de la primera mitad en el momento en que articulamos la segunda... Pero si así sucede en la primera mitad de la palabra, sucederá lo mismo con la palabra precedente, que adhiere a ella por el sonido y por el sentido; y ocurrirá lo mismo con el comienzo de la frase, y de la frase anterior, y con todo el discurso, que habríamos podido hacer indefinidamente largo si lo hubiésemos querido. Pero nuestra vida entera, desde el primer despertar de nuestra conciencia, es algo así como ese discurso indefinidamente prolongado. Su duración es sustancial, indivisible en tanto que duración pura"<sup>27</sup>. Precisamente para lo que no queda lugar en este análisis de la duración distendida es para la discontinuidad del acto libre y para su articulación finalista-narrativa con los otros actos libres.

Se ha visto con acierto en lo anterior un organicismo del acto libre<sup>28</sup>. Es el organicismo consistente en que tal acto emanaría del yo como la obra inspirada emana del artista, sin que la libertad haga aparecer la distancia entre el yo, los motivos y el acto, delimitándolos como distintos en un conjunto intencional que termina en la realización libre: motivos de... (libremente asumidos), yo motivado a... (libremente requerido), acto en dirección a... (con intencionalidad libre). Asumir el yo sus motivos, motivar el acto a su sujeto y dirigirse motivadamente hacia uno u otro término son procesos libremente conducidos.

Pero la integración de la libertad en la persona trae consigo no sólo desprenderse de la imagen espacializante que yuxtapone la elección a los motivos, sino también de la sucesión causal —tomada de los acontecimientos externos— como modo de enlace entre los momentos integrantes del acto libre, ya que una y otra representación se sitúan fuera del surgir del acto y de su crecimiento interno, diseccionándolo estáticamente, como un todo ya transcurrido, en sus diversos fragmentos. En este punto las consideraciones de Scheler sobre la libertad humana enlazan con las de Bergson y las completan, además de anclarlas ya explícitamente en la persona<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 1315.

<sup>27</sup> H. BERGSON, *op. cit.*, pp. 1315-6.

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Ed. Montaigne, 1963, p. 152 ss.

<sup>29</sup> Ciertamente, el tratamiento de la libertad es marginal en las obras decisivas de Scheler y sólo queda recogido temáticamente en el sugerente ensayo *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (*Para una Fenomenología y Metafísica de la libertad*), en el que aquí nos centraremos. Cfr. H. LEONARDY, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines phänomenologischen Personalismus* (*Amor y persona*).

Para Scheler la comprensión del comportamiento libre incluye las notas de su *individualidad*, que no se deja reducir a un caso de una ley general, la *duración*, frente a la variabilidad e inconstancia de las respuestas a estímulos cambiantes, y la atención a las *conexiones de sentido* internas a la actuación, que la tornan en parte predecible frente al carácter fortuito de lo que carece de una motivación. Pues bien, éstas son notas que proceden de la persona singular, en tanto que se expresa en sus actos libres. Es la persona única, que permanece como la misma en medio de la multiplicidad de sus actos y que es identificable en su ethos, la que hace posible que los actos libres presenten los caracteres mencionados. "(La comprensión del acto libre) se efectúa según la idea y el método de una "persona", que actúa según su esencia como *la misma* en todas sus *manifestaciones*, cualquiera que sea el modo como estén dispuestas espacial y temporalmente y cualquiera que sea la clase de mecanismos naturales físicos y corporales mediante los que se realizan"<sup>30</sup>.

La libertad se muestra, negativamente, como indeterminación si se toma por modelo de determinación la concatenación mecánico-causalista de los acontecimientos naturales, ya que no podría ser incluida en la serie como un miembro, cuyo lugar y actuación en el conjunto vinieran determinados por los eslabones precedentes. Pero la indeterminación que así se alcanza no designa la esencia propia y definitiva del actuar libremente. Pues cabe también una determinación positiva, operada por los valores percibidos, por los proyectos que nos guían o bien por la actualización de vivencias ya transcurridas, y es ésta la que denota en propiedad ese plus en que estriba la libertad. Mientras la determinación negativa ofrece una versión mínima, e inexistente de hecho, de la libertad como arbitrariedad, su determinación positiva es la que se realiza mediante la persona, y, más aún, la que revela a la persona en su modo de ser.

Sin embargo, si se las ve desde la libertad como determinación positiva de la persona, las nociones aparentemente opuestas de constricción causal, ejercida desde fuera del operar, y de arbitrariedad, para la que cualquier motivo es indiferente, acaban realmente coincidiendo, ya que ambas exponen la ausencia de una motivación duradera y constante en la que se reconozca el origen personal de la causación. Scheler coincide, a este respecto, con Bergson en que la antítesis entre determinismo (del motivo más fuerte al margen de la voluntad) e indeterminismo (de una voluntad que opta arbitrariamente por uno u otro motivo) se mueve en un terreno ficticio, ajeno a la realización vivida del acto libre, el cual sólo es posible si se lo articula dialécticamente con los motivos.

---

*Intento por Max Scheler de un personalismo fenomenológico*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976; W. HENKMANN, *Max Scheler*, C.H. Beck, Munich, 1998; P. GOOD, *Max Scheler. Eine Einführung (Max Scheler. Una introducción)*, Parerga, Düsseldorf, 1998.

<sup>30</sup> M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, Obras, I, Francke, Berna, 1957, pp. 160-1 (trad. cast.: *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, 1960).

La libertad es para Scheler ante todo atributo de la persona<sup>31</sup>. Y como la persona no es dada vivencialmente, tampoco la realidad de su libertad puede equivaler a su donación para el sentir intencional. La vivencia del propio poder-libre se traduce en el haber podido-actuar-de otro modo; y éste ciertamente sería inviable, si no existiera el poder efectivo originario de la persona, aunque no siempre nos entregue el primero de un modo fiable a este último. Pues lo que es dado fenomenológicamente es únicamente la relación entre las esferas del querer y del hacer y el margen consiguiente de indeterminación que el hacer permite al querer, vivenciado como libertad de elección en la actuación (o, por el contrario, como constricción si este margen ha sido abolido).

En este sentido, una sensación de compulsión o de falta de libertad sólo es posible paradójicamente cuando existe libertad real e, inversamente, cabe una carencia de libertad en distintas esferas de la actuación que, sin embargo, no sea sentida como tal; esto último es lo que ha acontecido, por ejemplo, en épocas históricas en que la inexistencia de espacios de libertad civil no era vivida como falta de libertad. Según Scheler: "De donde se sigue que la sensación de libertad dice tan poco a favor de la libertad del querer como la sensación de estar coaccionado en relación con la necesidad del acto de querer. Más aún, en sentido estricto, la presencia y la fuerza de estas sensaciones no indican nada acerca del poder hacer, y ello por cierto debido a que se revelan dependientes del poder hacer"<sup>32</sup>.

La no-coacción lo más que ofrece es un ámbito electivo más o menos extenso, pero no engendra libertad real; en el sentido inverso, la motivación definida, que vuelve predecible la actuación, es compatible perfectamente con el ejercicio de la libertad personal, puesto que la realidad de ésta no está en dependencia del abanico de posibilidades externas en que se desenvuelve, por más que en ellas se actualice su vivencia. Es lo que Scheler ejemplifica en los casos opuestos del esposo leal, cuyo campo de actuación puede determinarse con gran aproximación, y de la persona voluble, cuyo comportamiento resulta totalmente impredecible e indeterminado. Frente a las apariencias, el primero muestra libertad real motivada, y la segunda, en cambio, está a merced de circunstancias y estímulos variables.

Las anteriores consideraciones de Scheler sobre la libertad de la persona nos llevan a situarla en un plano constitutivo, presupuesto en el orden de las vivencias y no siempre expuesto por ellas de un modo fidedigno. La libertad no es, en efecto, una mera característica de un cierto tipo de vivencias, que apareciera y desapareciera con ellas; sino que en tales vivencias se muestra más bien —aunque de modo incompleto— el ser-libre de la persona portadora de ellas, la cual sigue siendo libre aun en medio de las diferencias graduales en el modo de vivenciar sus propios actos como libres. Y caben también aumentos y disminuciones

---

<sup>31</sup> " 'Libre' es originariamente un atributo de la persona, no de ciertos actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre nunca pueden ser más libres que él mismo" (M. SCHELER, *op. cit.*, p. 174).

<sup>32</sup> M. SCHELER, *op. cit.*, p. 172.

en el poderío del querer, incluido intrínsecamente en la libertad, que no reciben expresión adecuada en los actos, ya que el término intencional de éstos es lo pretendido realizar, quedando siempre la persona ejecutora y sus capacidades por detrás de sus actos.

Sin embargo, para poner en dependencia de la persona las gradaciones en la libertad real le hubiera hecho falta a Scheler una noción de persona en crecimiento, que fuera más allá del mero punto sustancial de conexión entre los actos, según pudo verse en la primera parte de este libro. Por otro lado, su escaso desarrollo del tema de la libertad apenas va más allá de registrar las variaciones graduales en el poder que el querer ejerce sobre los actos, pero no llega a poner en relación esas variaciones con el crecimiento interno del ser-libre por medio de los hábitos que los actos hacen emerger en su agente. Se advierte a este respecto un paralelismo significativo entre libertad y responsabilidad.

El tener responsabilidad y el adquirir responsabilidades son, en efecto, hechos que conciernen, al igual que la libertad, a la persona que subyace a la conciencia de estos hechos<sup>33</sup>. Pues la responsabilidad no es entregada a la vivencia correspondiente ni como objeto ni como parte constitutiva; más bien, a partir de las vivencias por las que se la contrae, o bien en las que se gana el conocimiento de la responsabilidad que ya se tenía, remite a un ser que es-hecho-responsable, aunque no lo esté considerando en acto. Ni la libertad ni la responsabilidad son meras propiedades de ciertos actos conscientes, sino que en ellas toman contacto los actos correspondientes con el ser de su portador, sobre el que recaen tanto el rebasamiento de los límites iniciales de su ser en que se cifra el ser libre como el peso por aquello a lo que se ha decidido, peso que caracteriza a la responsabilidad.

Tampoco el estar vuelto el acto libre al futuro puede exponerse en términos vivenciales, como un objeto representado, ya que su representación significaría *eo ipso* su desfuturización, convirtiéndolo en presente (re-presentándolo). Una mezcla de futurición y presencia es la que tiene lugar cuando convierto lo futuro en anticipación representada, para lo cual necesito tanto una cierta idea o proyecto como un saber de mí mismo, saber que va más allá del ser-representado el propio yo. El acto libre hace patente, a través de su versión al futuro, el *plus* de la persona sobre sus actos y representaciones: pues ésta identifica como "suyo" el futuro sin depender para ello del acoplamiento externo entre la representación anticipada y la presencia correspondiente.

---

<sup>33</sup> R. INGARDEN, "On Responsibility. Its ontic Foundations" ("Sobre la responsabilidad. Sus fundamentos ónticos"), *Man and Value (Hombre y valor)*, Philosophia Verlag, Munich/Viena, 1983, pp. 53-118.

## CAP. II. PERSONA Y COMUNIDAD

### 2.1. Formas de relación interpersonal

Antes de llegar a la edificación de las unidades comunitarias, y como medio de acceso a ellas, se nos presenta un amplio espectro de formas de relación interpersonal, que, si bien no son suficientes para configurar el ser de lo comunitario, le suministran la base vivencial indispensable. Hildebrand ha descrito las más significativas de estas modalidades de relación hasta culminar en la apertura dilectiva o amor, en sus diversas especies, hacia la persona del otro<sup>1</sup>.

El nivel más elemental es la relación intencional con la otra persona a través de los actos de conocimiento y de las tomas de posición, sin que ella sea realmente afectada por la relación intencional vivida por la primera, de la que cabe incluso que no sea siquiera consciente. Tanto si me limito a advertir al leñador que tala la madera del árbol como si lo observo atentamente haciendo propio su interés estoy ciertamente en un estadio previo a la interacción. Lo mismo puede decirse si brota en mí un acto de agradecimiento, veneración, admiración... o cualquier otra toma de posición hacia alguien que me la ha despertado con su actuación, pero sin entrar a formar parte por ello de un intercambio recíproco.

Un segundo paso es cuando se llega a la interacción con la otra persona, pues en ella va implicado ya el reconocimiento mutuo y subsiguientemente la creación de un espacio común de encuentro antes inexistente. Los actos específicamente sociales ya examinados, tales como el prometer, el pedir, informar, ordenar..., están en el inicio de esta relación duradera, que se actualiza y crece a través del ajuste entre las pretensiones o expectativas por una de las partes y las eventuales obligaciones correlativas por la otra parte.

Pero subyacentes a los actos sociales enumerados están ciertas tomas de posición, como son el querer intencional en el prometer, la convicción acerca de un estado de cosas en el informar, el deseo relativo a alguna carencia en el pedir, la voluntad de llevar a cabo alguna tarea en el ordenar...<sup>2</sup>. De aquí que emerja una nueva actitud social cuando se exterioriza ante

---

<sup>1</sup> La obra de referencia en este sentido es D. von HILDEBRAND *Metaphysik der Gemeinschaft (Metafísica de la comunidad)*, J. Habbel, Regensburg, 1955. La aproximación al amor aquí efectuada como introductoria a la formación de las comunidades es tematizada de modo monográfico en D. von HILDEBRAND, *La esencia del amor*, EUNSA, Instituto de Ciencias para la familia, Pamplona, 1998; cfr. también D. von HILDEBRAND, *El corazón*, Palabra, Madrid, 1997. Sobre la Antropología subyacente, P. PREMOLI DE MARCHI, *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di D. von Hildebrand*, Franco Angeli, Milán, 1998.

<sup>2</sup> Véase el capítulo 2º de la 1ª Parte.

alguien la correspondiente toma de posición (*verlautbarte Stellungnahme*), descrita por Hildebrand.

Es una exteriorización que no consiste, ciertamente, en el agregado entre la toma de posición y el acto social de comunicarla, sino que estriba en la prolongación propia en que desemboca la toma de posición, la cual, de meramente intencional que era, se transforma en real al alcanzar al otro. Esta dirección hacia el otro es lo que diferencia las tomas de posición explicitadas hacia fuera (como la gratitud expresada) de las manifestaciones inconscientes, mediante gestos, de las disposiciones interiores, las cuales se exteriorizan de un modo natural y son ya completas en sí mismas, aunque no sean percibidas por el otro.

Distinta de la reciprocidad yo-tú que caracteriza a las situaciones anteriores es la aparición originaria del *nosotros*, en la medida en que tiene por momento unificante algún motivo externo. Sobreviene con ello un avance en la relación interpersonal. Las formas más periféricas de esta unidad del nosotros son las que se deben a los alineamientos externos a los que se refería Sartre, pero es una unidad que puede resultar también de vinculaciones supuestas, como son la común pertenencia a un pueblo o la contemplación conjunta de una obra de arte, en que se trata de un nosotros plural y sobreentendido. Y más explícita se hace esta conciencia del “nosotros” originario cuando viene mediada por la advertencia por las distintas partes de aquella situación determinada que motiva expresamente la unificación, como cuando alguien en peligro se dirige a quien pasa por allí y le obliga a volverse o cuando se coparticipa en la ejecución de una tarea conjunta. Especialmente agudizadoras de esta conciencia en común son las tomas de posición compartidas, tales como un consuelo o una alegría en común, en la medida en que difieren de la agregación de las tomas de posición singulares.

La síntesis entre la reciprocidad de los ejemplos primeros y el “nosotros” que se acaba de mostrar es lo que aparece con el surgimiento del momento unitivo de la *correspondencia* dentro del nosotros, entendida ésta como una participación de cada uno en el ser del otro. El movimiento de ida y vuelta no es aquí, como en los actos sociales, un mero entrecruzamiento y ajuste de posiciones, sino que se sitúa en el seno de la unidad ya constituida del nosotros y comporta la reciprocidad estricta entre los seres diversificados que forman el “nosotros”. Se lo puede caracterizar, siguiendo a Laín Entralgo<sup>3</sup>, como una inter-penetración o in-stancia de cada uno en el ser del otro. Es aquí donde se sitúa lo específico del amor como la forma adecuada a la relación entre las personas.

En este sentido, la referencia a los valores en tanto que alguien los encuentra incorporados a la otra persona es lo que inicia el movimiento del amor en las relaciones

---

<sup>3</sup> P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, II, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 293.

interpersonales: el valor lúcidamente presente interviene ahora como el lugar de encuentro entre las personas. Siguiendo a Hildebrand, el amor es aquella respuesta proferida al valor, en sí misma sobreabundante y caracterizada por la máxima espontaneidad —si se la compara con las demás respuestas de valor—, en que la persona da de sí misma, de su propia plenitud (no otra cosa significa que el amor es difusivo).

Las diferencias categoriales entre las especies de amor no conciernen a algún momento tendencial sobreañadido al acto dilectivo, sino que son diferencias inherentes a su dirección intencional. Lo que diversifica unas de otras especies es el tipo de composición efectuada entre lo que Hildebrand llama la *intentio benevolentiae* (la búsqueda del bien para el otro) y la *intentio unitiva* (la *Einswerdung* o unificación de las personas mediada por el valor), las cuales de una u otra forma se entrecruzan de modo general en cualquier actitud dirigida por el amor. Examinaremos seguidamente sus distintas modalidades.

Cuando es amor de padres a hijos la *intentio benevolentiae* lleva sin duda la delantera a la *intentio unitiva*, toda vez que, bien lejos de buscar los padres primariamente la reciprocidad con los hijos, saben que no podrán ser correspondidos en pie de igualdad. Hay aquí una componente de renuncia insoslayable, debido a la propia sobreabundancia de la respuesta amorosa, y no a un acto especial imperado por la voluntad.

Pero también en el amor filial o amor de los hijos a los padres la benevolencia acaba abriéndose paso progresivamente, a medida que la necesidad primera de cobijo y de protección va cediendo ante la piedad (como la mostrada por Cordelia hacia el Rey Lear en la tragedia shakespeariana o por Eneas hacia su padre Anquises en la obra de Virgilio). En este estadio definitivo accede al primer plano la comprensión de la individualidad de los padres por los hijos, que delata a la piedad como una forma de amor auténtico.

Sobre el suelo nutricio de la confianza y la familiaridad, que impregna las anteriores modalidades de amor, florece el amor colateral entre los hermanos, que exige, por tanto, de una disposición afectiva (*Gesinnungsliebe*) precedente que lo incoara. La común filiación se convierte en el motivo más poderoso que hace conscientes a los hermanos de su particular vínculo afectivo. En esta situación cada cual tiene su proyecto e ideal propio, sin que se vea mermado por ello el ambiente fraternal de partida.

Otra especie es el amor como tal (*Liebe schlechtweg*), motivado en último término por la singularidad axiológica irreductible y característica del ser personal del otro. Los valores portados por el destinatario del acto amoroso no motivan, en este caso, en abstracto, sino desde su pertenencia a alguien, que es quien interviene como el valor propio y terminal para el que se quieren las cualidades positivas que le son accesibles. Al ser el valor de la personalidad irreductible a los valores específicos que acompañan a cada persona, es apto para

unificar a personalidades de caracteres y valores particulares divergentes. A diferencia de las otras especies, el otro no viene caracterizado aquí por uno u otro papel que desde el amor se le adscribiera (padre, hermano, amigo...), ni tampoco conlleva esta modalidad de amor de suyo la reciprocidad, por lo que también prima en ella la actitud de la benevolencia sobre la *virtus unitiva* de los valores. Sin duda está implícita en cualquiera de las otras modalidades de amor, en tanto que se orientan todas ellas por el valor de la persona en su excelencia peculiar.

En cambio, el tipo de amor que es la amistad reviste al otro con el índice de "amigo", que es debido a la disposición anímica (*Gesinnung*) particular de la que surge, al ir orientada en los distintos amigos hacia aquellos valores compartidos que hacen de motivo de la amistad. Por ello, sin la reciprocidad la amistad se malogra. Esta reciprocidad se manifiesta en la receptividad propia del abrirse al otro y en la comprensión que le sigue. Mientras el primer momento interviene a modo de recipiente de acogida, el segundo momento lo completa, al emitir la palabra interior en la que se contiene la actitud de comprensión. De aquí que la benevolencia mostrada por ambas partes y la unificación actuada por medio de los valores en que las partes se encuentran mantengan un equilibrio<sup>4</sup>.

La disponibilidad constitutiva hacia el otro, que está en la base de la amistad, llega a ser apertura una vez que ha mediado el ejercicio libre con el que le es posible incrementarse. La invocación y el acogimiento correlativos son las actitudes éticas en las que arraiga la amistad, como realización de la apertura recíproca. A diferencia de las formas de relación meramente objetual, en la amistad tiene lugar la coejecución intencional en mí de los actos expresivos con los que alguien me invoca y, en correspondencia, la coejecución también intencional por él de la respuesta que doy a su gesto expresivo. Este in-starse mutuamente, en su sentido originario de estar cada uno en el otro, es lo que constituye en su esencia el amor de amistad<sup>5</sup>.

En cuanto al amor al prójimo, tiene por arquetipo la figura del buen samaritano, descrita en la parábola evangélica. Tal como viene ejemplificado en ella, el otro queda indeterminado en sus rasgos singulares (se le quiere quienquiera que sea), y la reciprocidad exigida en este comportamiento es la mínima. Más que en los tipos anteriores prevalece aquí la *intentio benevolentiae*, hasta el punto de llegar a oscurecer la *intentio unitiva*; pero sería falsearlo como tipo de amor identificarlo sin más con la mera voluntad de realizar obras buenas, falto de un interés real por la persona del otro. La *intentio unitiva* no desaparece del todo tampoco en este género de amor, pero, en vez de figurar en el primer plano, queda pospuesta para el creyente a la unión consumada con el prójimo en el Reino de Cristo. La virtud sobrenatural de la caridad, que es apta para penetrar todas las otras formas de amor, opera de un modo muy

---

<sup>4</sup> "Este amor envuelve típicamente la mirada del acuerdo mutuo (den Ineinanderblick des Einverständnisses) y un abrirse al otro (ein Sich-an-dem-anderen-Eröffnen)" (D. von HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft* (Metafísica de la comunidad), p. 61).

<sup>5</sup> P. LAIN ENTRALGO, *op. cit.* p. 281 ss.

especial sobre el amor al prójimo, al que alcanza en su misma línea directa de amor al prójimo.

En efecto, sólo el amor cristiano al prójimo está dirigido central y temáticamente a su persona, que es anticipada esencialmente en su valor singular y propio desde el amor a Dios que lo preside. Las formas de amor al prójimo que son de orden meramente natural están guiadas o por la filantropía impersonal o por una actitud moral fundamental, que lo lleva a traducirse en obras de benevolencia, pero sin que en ninguna de las dos situaciones llegue a ser alcanzada la persona en su singularidad inconfundible, como creatura divina. El amor auténtico al prójimo es, así, una fructificación de la bondad que alienta en la persona como resultado de su transformación interior por Cristo y se dirige en consecuencia al otro, no a través de sus cualidades características, sino como *imago Dei*.

El prójimo sigue siendo más un él que un tú, ya que la reciprocidad en la mirada pasa a segundo término ante la voluntad de hacerle bien como prójimo; lo cual prueba que si bien el amor a Dios tiene una de sus muestras imprescindibles en el amor al prójimo, no se agota en este último. Debido a la infusión indicada de la caridad en el amor al prójimo, es ésta la única modalidad de amor que no tiene carácter excluyente, abarcando en su radio incluso a los enemigos.

Llegamos por fin al amor esponsal, que está en el centro de la comunidad más elemental. Tiene por distintivo que en él la respuesta amorosa se vuelve temática, dejando de estar sólo implícita. La *intentio unitiva* predomina ahora por vez primera sobre la *intentio benevolentiae*, de tal modo que la amada llega a ser transparente en el amado, a través de su timbre de voz, de la mirada, el paso, el gesto... Tanto la afirmación del bien del otro como el movimiento aproximativo hacia él forman parte de la intención amorosa total entre los cónyuges: si el primer momento es lo que afianza al amor desde abajo, probándolo en su verdad, el segundo es más bien lo que lo corona como ápice, frente a toda indiferencia ante quien recibe nuestro favor.

Como en la amistad, en el amor esponsalicio es imprescindible la correspondencia; y al igual que en el amor como tal, se dirige al otro a partir del valor intransferible de su singularidad. Otros caracteres del amor se satisfacen aquí de un modo máximo, como son el regalo u obsequio que es cada uno de los consortes para el otro, la sobreabundancia de la persona entera sobre los actos meramente cumplidos y la tematicidad plenaria de toda la persona ajena en el amor, y no ya de algunos de los valores encarnados por ella.

En la unificación amorosa se distinguen la *intención formal*, que apunta a la persona como un todo único, y las *cualidades materiales* a través de las cuales se da aquélla y en las que se despierta la valiosidad de conjunto que la caracteriza (son cualidades que van

desde el encanto personal a la gracia que lo adorna o que muestra en su conversación, su ritmo particular, el ingenio, los valores morales que incorpora...). La discrepancia que se da de hecho entre los momentos material y formal es un índice de finitud en la persona humana, sólo subsanable en el ámbito de lo religioso, en la medida en que el amor al otro en Dios no es una forma sublimada de amor, sino su expresión completa, en la que es saturada la fisura entre aquellos dos momentos<sup>6</sup>. Si el amor se detuviera en las cualidades, no apuntando a su través a la persona que siempre las excede, no se adecuaría a su intención formal como amor, que está siempre disponible hacia los valores más altos realizables por su destinatario: en ello consiste la esencia abierta del amor.

La reciprocidad presente en las varias especies de amor se asienta en el valor único de las respectivas personas, sustituyendo a los valores parciales que en otros casos las congregan. No es la posesión de ciertas cualidades lo que funda el valor insustituible de la persona en cada una, y por tanto no es tampoco la semejanza en esas cualidades lo que establece la reciprocidad interpersonal. El valor conjunto de cada persona se extiende más bien a las distintas capas valiosas y las impregna, aun siendo irreductible a ellas<sup>7</sup>, y se hace especialmente manifiesto cuando las realizaciones de la persona no están de hecho al nivel de su estatura axiológica como persona. Por ello, la mirada amorosa personal puede comportar una transformación del ámbito de valores en los que alguien vivía instalado, cuando estaban por debajo de sus posibilidades (valga como ejemplo literario la regeneración operada en don Juan por doña Inés).

El policía de la novela *Los miserables* de Victor Hugo vivía cercenado en el valor de lo jurídico, por el que reemplazaba el valor inconfundible de la personalidad integral; por ello, no podía comprender que aquél a quien perseguía como malhechor le hubiera salvado la vida, trascendiendo el marco definido por la legalidad externa. Sin duda, esta situación particular pone sobre el tapete el problema general acerca de cómo es posible efectuar la dirección axiológico-personal hacia el otro partiendo de un medio común valorativo definido ya asentado, y previo por consiguiente a la mirada amorosa interpersonal. ¿Pueden encontrarse en un nuevo valor personas que están ya vinculadas por alguna base valorativa, sea ésta periférica, como en el ejemplo literario de V. Hugo, o esté anclada en la propia personalidad, como es el caso de los hermanos, los esposos o los amigos?<sup>8</sup>.

La respuesta a este interrogante nos traslada a la necesidad de la *Gesinnung* o actitud anímica correspondiente para que se opere el cambio. Es la actitud necesaria para dejar en

---

<sup>6</sup> "Todo amor que no esté incorporado en el dominio axiológico religioso está aquejado de esta discrepancia interna" (D. von HILDEBRAND, *op. cit.*, p. 108).

<sup>7</sup> "...una cualidad axiológica, que 'parece' representar de algún modo como una totalidad aquél carácter axiológico de conjunto" (D. von HILDEBRAND, *op. cit.*, p. 90).

<sup>8</sup> "¿Podemos entonces seguir diciendo que los dos hombres, en el entrelazamiento de sus miradas (*in ihrem Ineinanderblicken*), se incorporen a un dominio de valor?" (D. von HILDEBRAND, *op. cit.*, p. 83).

franquía la nueva relación, sin que jueguen en ello papel alguno los valores que precedentemente cada cual hubiera incorporado. Así, puede aparecer una afición común entre amigos o entre esposos, al margen del amor mutuamente enraizado que los sitúa previamente a la afición, y, en el sentido opuesto, el valor de la personalidad, partiendo de la disposición anímica receptiva a él, puede unificar a personalidades de caracteres y valores particulares comunes, pero situados a un nivel que no es el de las personas como tales.

La personalidad axiológica total viene expuesta en fórmulas como "un hombre noble", "un alma cándida"..., en que no nos referimos a virtudes aisladas, que caractericen sólo a un sector de la persona. Ni tampoco nos referimos con esas fórmulas a la cualidad periférica de conjunto que designamos como simpatía o antipatía en ella, y a las que reaccionamos de un modo semejante. Mientras la cualidad periférica es lo manifiesto para cualquiera y viene dada de un modo reactivo, la zona axiológica representativa de la persona como un todo brota de su centro íntimo y depende de una ley de desarrollo interno.

Otra diferencia entre las cualidades periféricas y la personalidad axiológica está en que las cualidades periféricas se limitan al ámbito de los valores vitales y estéticos (un hombre divertido o un hombre temperamental, por ejemplo, que nos hacen reaccionar de uno u otro modo), en tanto que el valor inconfundible de una persona se expresa inmediatamente en los ámbitos intelectual, moral y religioso.

## **2.2. Del espacio intersubjetivo a las formaciones comunitarias**

Los valores en los que las personas asientan las varias formas de relación interpersonal que se acaban de describir constituyen también el puntal sustentador para las comunidades. Esta doble función de los valores es posible porque el yo que se abre a ellos no busca afirmarse en su particularidad, sino que es, por el contrario, un mismo centro reverente y disponible en la persona el que comparece en las dos situaciones, haciendo saltar así las barreras del yo excluyente. La *virtus unitiva* es intrínseca a los valores y, por tanto, es *a priori* tanto respecto de la incorporación fáctica de los individuos a una comunidad como en relación con las vivencias de reciprocidad correspondientes; de modo inverso, se puede decir igualmente que los antivalores poseen en sí mismos un efecto aislante y disgregador.

Esta conexión esencial entre el valor y la vinculación interpersonal no se constata desde fuera, como ocurre por ejemplo con la unión a priori entre el color y la extensión en los objetos materiales o con la implicación también de esencia entre los cambios cualitativos y su portador, sino que es una conexión que se hace visible desde la esencia dinámica del valor; y no es tampoco una conexión analítica, ya que el valor puede captarse al margen de su eficacia unitiva. En el caso de que el momento provisionalmente unificante sea un antivalor, se lo ha

de aprehender formalmente *ad modum valoris* para que ejerza su eficacia configuradora sobre la comunidad.

Una relación duradera entre personas no es todavía una formación comunitaria. Sólo lo será si viene precedida por el nosotros comunitario correspondiente, al que se trasponen primariamente ciertos segmentos de unas y otras vidas, en vez de resultar meramente del entrecruzamiento entre unas y otras vivencias por el que se caracterizaba el primer "nosotros". Pero esto hace que, para que se instaure el nuevo ámbito comunitario, no sea estrictamente precisa la unificación (*Einswerdung*) vivencial, que se da en la reciprocidad.

Lo que sí, en cambio, se requiere para que haya comunidad es un espacio común a las personas, situado "entre" ellas y que llega a cobrar cierta independencia respecto de los agentes personales que lo han constituido y a transformarse de este modo en un "medio", al que acudir como punto de referencia para la formación comunitaria. Así, por ejemplo, a través de la dinámica más elemental de una conversación se va perfilando paulatinamente un ámbito comunitario característico, que de ningún modo podría formarse desde la agregación de las situaciones particulares de los participantes (en este caso sólo aparecerían los que Charles Taylor llama bienes individuales que son comunitarios de un modo meramente convergente, como la seguridad ciudadana o la salud pública<sup>9</sup>).

Este espacio comunitario no se amplía a costa de cercenar las posibilidades espaciales existenciales de los otros, como ocurre cuando se lo entiende como objeto de posesión rival y excluyente. L. Binswanger y D. F. Bollnow<sup>10</sup> han puesto de relieve —en la línea de Heidegger, pero completándolo desde la dimensión de la intersubjetividad— aquella espacialidad que viene abierta por la coexistencia intersubjetiva, por contraposición a toda presentación objetivista del espacio. El poeta R. M<sup>a</sup>. Rilke califica este espacio de la convivencia como inagotable en su riqueza, ilimitado en su extensión y sin fondo en su dimensión vertical. En vez de venir contenido en los límites guarnecidos de unos muros, es un espacio creado invisiblemente en el propio dinamismo de la convivencia.

Ahora bien, mientras que el espacio interpersonal es abarcado por las personas en el cruce de sus vivencias y en la interacción que le sigue, el espacio instaurado por ellas y que queda fuera de ellas posee, en cambio, una apariencia de fluido que ha cristalizado, ya que está todavía carente en su interior del sostén organizativo que es propio de las comunidades. La solidificación del medio común más allá de las personas que lo sustentan presenta cierta analogía con la sustantividad que atribuimos a las relaciones espaciales y temporales cuando

---

<sup>9</sup> Ch. TAYLOR, "La irreductibilidad de los bienes sociales", *Argumentos filosóficos*, pp. 175-197.

<sup>10</sup> D.F. BOLLNOW, *Mensch und Raum (Hombre y espacio)*, W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Colonia, 1997.

las fijamos, sacándolas de su contexto relativo a unos agentes, y las identificamos como distancias medidas o como generaciones que se suceden en el curso del tiempo.

En consecuencia, para que el espacio intersubjetivo esté en condiciones de ser ampliado, ha de ser transformado en *medio*, ya sea el medio íntimo (familiar, comunitario...), en el que participan con sus vivencias los sujetos que lo han creado y lo mantienen, ya se trate del medio externo, al que se emplazan las personas y cuyos contornos variables son debidos en cada caso al movimiento oscilante de lo público. Uno y otro guardan correspondencia respectivamente con el lado interno o vivencial y con el lado externo u objetivable de las personas, en la medida en que, ciertamente cada cual de estos lados a su modo, se reflejan en los conjuntos intersubjetivos que ellas mismas vertebran.

Esta diferencia por complementariedad entre el dentro y el fuera de la persona, que se proyecta respectivamente en las comunidades interpersonales y en la esfera externa de la *res publica*, es lo que impide que el paso de una a otra esfera signifique una simple diferencia gradual —por ampliación sucesiva— dentro de un medio homogéneo. La diferencia esencial entre ambas esferas se advierte en que, mientras el crecimiento de la familia es radial a partir del núcleo amoroso interpersonal, el espacio público es lineal, sin poseer una centración interpersonal más acá de su difusión, ya que su existir es de modo simultáneo su propagarse. Por ello, no puede ser borrada la diferencia específica, y no sólo extensional, entre los correspondientes ámbitos, de direccionalidad diversa a partir de su común convergencia en las personas.

El espacio apersonal de lo público ocupa un lugar intermedio entre las relaciones interpersonales antes examinadas, también provistas de su espacio propio inseparable de las personas que las constituyen, y las comunidades humanas organizadas, en tanto que dotadas éstas de una estructura y de unos componentes correlativos (en este caso, el Estado, la familia, la nación, las corporaciones, las asociaciones particulares...) que faltan en el espacio de lo público. Así, pues, en vez de una armazón estructurada, la aparición en público es un acaecer histórico que se dilata y contrae con las personas que la van creando; y en vez de requerir un soporte interhumano vivencial, la publicidad se asienta en el marco exterior de la *res pública*; su vaivén se asemeja a las "bocanadas de aire", por cuanto está exento de configuración interna. Esto es lo que hace del espacio de lo público el medio de tránsito entre las relaciones intersubjetivas y las comunidades formadas.

La Sociología contemporánea y la reflexión filosófica que le acompaña se han ocupado abundantemente con el tema de la opinión pública, sobre todo desde que hace más de dos décadas Habermas diera a conocer su *Historia y crítica de la opinión pública* y más recientemente (en su obra *Facticidad y validez*) haya vuelto sobre su relevancia para la configuración de la sociedad civil. Sin entrar aquí en los aspectos históricos y sociológicos,

que nos desviarían del hilo conductor general, sí importa señalar las conexiones de la opinión pública con el ser comunitario de la persona.

En su presentación por Habermas el espacio de la opinión pública no es un sistema ni un conjunto institucional, sino una red comunicativa informal, que abstrae de la presencia física de los actores de la comunicación, de sus interacciones simples y de las tomas de posición originales de los agentes sociales. Con ello se pierden el contexto interpretativo original y las decisiones de partida de los sujetos lingüísticos. Pero a cambio no se necesita emplear un código especializado<sup>11</sup>, sino que la opinión pública se adapta a los contornos fluidos del mundo de la vida, y desde ellos puede afluir a las agencias centrales del poder político e influir en ellas. El componente estructural del mundo de la vida en el que circula la opinión pública es la sociedad civil.

Habermas elude ciertamente la cuestión ontológica de los sujetos personales de la opinión pública, al hacer recaer ésta sobre los actos performativos que van involucrando progresivamente a nuevos agentes hasta su institucionalización en términos políticos. Pero es a costa de sustantivar la acción comunicativa, autonomizándola de toda imagen del mundo y de las interpretaciones globales. Más allá de la comunicación sólo queda el saber implícito estructural del mundo de la vida, que no se podría hacer explícito como tal, sino sólo en aquellos fragmentos suyos que resultan aclaratorios cuando surgen los atascos en la comunicación.

Resulta, sin embargo, posible adscribir a las personas en interacción social la función de sujetos de la opinión pública, con tal que se tomen en cuenta las formas culturales simbólicas expresivas que preceden a los usos lingüísticos y mediante las cuales las personas se hacen manifiestas en la adopción en común de unos significados culturales. Según el interaccionismo simbólico, hederero de la Sociología fenomenológica de A. Schutz, los significados culturales dan cauce a las formas de reciprocidad intersubjetiva (ofrecer-aceptar, desvalimiento-acogida, petición-ayuda...), de las que las instituciones sociales anónimas se van distanciando (un centro de acogida, un gesto estereotipado, una inscripción anónima...), pero a las que en todo momento pueden retornar, porque sólo los sujetos singulares les prestan el significado social que culturalmente las mantiene. Son los mismos sujetos singulares que comunitariamente sostienen y difunden la opinión pública, antes de su anonimización social, cuando se la hace explícita comunicativamente y cada vez que se toma una posición crítica frente a los lugares comunes destinados al consumo.

---

<sup>11</sup> “La generalización del contexto, la inclusión y el creciente anonimato exigen un mayor grado de explicitación, a la vez que de renuncia al lenguaje de los expertos y a códigos especiales” (J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 442).

Atenderemos, por ello, seguidamente y de un modo sucesivo a aquellas comunidades más representativas, en las que de uno u otro modo están incardinadas las personas, como son la familia, la nación y el Estado, destacando los rasgos peculiares de cada una de ellas.

### **2.3. La comunidad familiar**

Pese a ser la forma comunitaria más elemental, en la familia empieza a cumplirse la síntesis primaria entre las diferentes modalidades de relación comunal. Ya el matrimonio combina aquella relación interpersonal en que el amor se vuelve temático con el compromiso formal entre las personas que es propio de los actos sociales. Si el primer elemento es lo que proporciona su contenido especificador a la relación que surge de ahí, y lo que asigna el distinto papel que en la vida familiar corresponde a cada uno de los consortes, el segundo elemento interviene como el factor constituyente de la comunidad familiar, dotándole de la solidez de que carecen las otras formas de reciprocidad que no están asentadas sobre un vínculo específico contraído ante terceros. Son ejemplos, en el sentido unilateral opuesto, un club de aficionados a la lectura, en que priva la espontaneidad y falta el compromiso mutuo, y por el otro extremo el mero contrato que es origen de obligaciones, por cuanto en él sólo existe el compromiso y está ausente el leit-motiv interpersonal que en el otro caso aunaba a las partes previamente al pacto.

La formación del matrimonio está fundada, por tanto, vivencial y contractualmente, siendo inseparables ambos aspectos, ya que la privación del uno o del otro haría incurrir, respectivamente, en la mera apariencia externa (o matrimonio por conveniencia), falta en sí misma de núcleo vivencial, y en la asociación afectiva inestable. El acuerdo contractual no se sobrepone en el matrimonio desde fuera a la relación comunal que le sirve de sustrato, sino que constituye su prolongación y coronamiento característicos y naturales. Por razones opuestas, esto no ocurre ni cuando varios socios hacen un concierto formal, que no liga a sus personas más allá de las bases del acuerdo, ni cuando surgen espontáneamente unos lazos comunitarios, sin compromiso externo. En ambos casos los momentos material y formal, que la vida matrimonial pone en adecuación, se presentan separados, siendo ya el uno, ya el otro, lo que con exclusividad configura la forma asociativa correspondiente.

Pero si ahora pasamos del matrimonio a la pertenencia a la familia, con la ampliación que ésta trae consigo, los caracteres comunales presentan un carácter nuevo y en cierto modo inverso al anterior. Por un lado, tanto el ser hijo como el ser padre o madre en tanto que adscripciones personales no se deben a un acto constituyente, como lo era la ratificación contractual del matrimonio, sino que ni la persona del hijo procede de la voluntad de los padres, por representar para éstos un don inmerecido, ni *a fortiori* los hijos se pueden dar a sí

mismos los padres que los han procreado; ocurre, de este modo, que la posesión de un *status* familiar no es una adquisición voluntaria, como lo es en cambio el ser cónyuge. Por otro lado, la contraposición matrimonio/familia también se advierte en que el espacio familiar no es el creado interpersonalmente por los cónyuges que se aman, distendido sucesivamente por ellos, como en el matrimonio, sino que es un espacio que parte de una pertenencia fundada objetivamente, a la que se está adscrito desde el nacimiento y abierta a su ampliación cada vez que aparecen nuevos miembros en la unidad familiar.

Se distinguen, pues, en este sentido las comunidades que las personas establecen con sus actos, como el matrimonio, las corporaciones o los círculos de amigos, de aquellas comunidades de las que las personas forman parte aun sin saberlo, como la familia, la nación y el Estado. Se las puede designar, respectivamente, comunidades de *adscripción* y de *pertenencia*. Pero lo peculiar del matrimonio y de la familia es su carácter mixto *sui generis*, ya que la constitución del matrimonio mediante el acto intersubjetivo correspondiente termina de un modo natural en la familia, a la cual pertenecen sus otros miembros sin que haya mediado un acto expreso ratificador. Asimismo, la constitución de la comunidad familiar mediante los actos voluntarios de los contrayentes no significa, a diferencia de lo que ocurre en las otras formas contractuales, que la pertenencia a ella se deba sin más también a estos actos; para advertirlo hay que reparar tanto en que se es hijo antes de ser esposo como en que, correlativamente, el ser padre no proviene de una estipulación hecha con el hijo.

La familia es comunidad de pertenencia objetiva, que trasciende las vivencias interpersonales que están en su núcleo. Aun la propia sociedad conyugal se consolida desde unos bienes y valores unificantes que sobrepasan la reciprocidad en las vivencias: mientras el amor entre los cónyuges es una respuesta de valor que perdura como acto en medio de sus diversas expresiones, el sentimiento de unión comunitaria se extiende a los bienes que son poseídos en común (el hogar, las adquisiciones, el patrimonio...). En ser comunidad de pertenencia se asemeja a otras comunidades, como la nación, la estirpe o la Humanidad, en las que las personas están afincadas más allá de sus actos voluntarios. Pero se diferencia de ellas en que sólo la familia es sostenida por los componentes que la fundan desde su solidaridad natural como personas singulares, mientras que la nación, la estirpe o la Humanidad perviven a sus miembros singulares. Es sintomática la ausencia de un nombre que denomine desde fuera a la comunidad familiar al margen del patronímico: lo cual contrasta con la existencia de nombres colectivos, con que designar como un todo a las comunidades naturales que se extienden más allá de sus miembros o a las sociedades que están dispuestas artificialmente.

A su vez, los cónyuges se pertenecen recíprocamente tanto en el sentido jurídico-formal, que les hace ser a la vez sujetos de derechos y deberes el uno para con el otro, como en el sentido derivado del amor, según el cual cada uno es un bien objetivo para el otro. Por

más que ambos aspectos confluyan nominalmente en el posesivo "mío", dan expresión a dos categorías de reciprocidad de signo opuesto, la que alude a un área de disponibilidad jurídicamente reconocible que es relativa al otro y la que proviene de la entrega amorosa a un tú que lo convierte en propio. Sin embargo, una y otra tienen en común —a diferencia de las demás formas de decir "mío"— que sólo son posibles contando con la contraprestación que articula el "mío" con el "tuyo" y los sostiene mutuamente.

Las comunidades de pertenencia objetiva se reflejan significativamente en las vivencias que convierten la pertenencia en arraigo. Así, el "mi" referido a la patria o a la familia no expone sólo una relación entre la parte y el todo, sino que da expresión a la familiaridad y conjunto de evocaciones en que resuena el existir cotidiano, por contraste con lo que, aun estándonos próximo, no lo tenemos por propio. La violencia subjetiva que comporta el desarraigo es la contraprueba de que la naturalidad de las comunidades de pertenencia es vivenciada también de ese modo por las personas que integran éstas.

Las relaciones de sostenimiento vital entre los seres humanos se transforman, de este modo, en relaciones interpersonales duraderas a lo largo de la vida, más allá de la asistencia y cuidados necesarios para el cumplimiento de las funciones biológicas primarias. Son relaciones personales, por cuanto se desenvuelven en un espacio comunitario, en el cual cada miembro tiene asignado su lugar. Este espacio no es un marco externo a las personas, sino que viene determinado por éstas desde su singularidad existencial; pues a diferencia de lo que sucede en el espacio físico, no cabe aquí la reversibilidad direccional entre los seres personales (padres-hijos, hijos-padres, esposos) porque es un espacio que carece de toda idealidad. El espacio interno familiar, con su consiguiente dilatación interna, hace, así, las veces del fin externo que asocia a aquellas comunidades que son meramente formales o contractuales.

Estamos ante el espacio en el que transcurre la solidaridad intrafamiliar: una solidaridad necesaria a estas comunidades para su constitución y mantenimiento. Lo cual significa que el crecimiento de la familia es desde dentro, hasta el punto que ninguno de sus miembros es ajeno a todos los demás, sin que haya necesidad para ello de un acuerdo que así lo establezca. El espíritu de solidaridad se concentra hoy día en las tareas nuclearmente específicas de la vida familiar, una vez que los cometidos públicos económicos y sociales, que en épocas anteriores le venían asociados, han dejado en gran parte de congregarse ya a la familia como unidad.

De aquí derivan dos rasgos éticos inconfundibles de la vida familiar. Es la única comunidad en que se valora a las personas en su carácter singular e irremplazable, y no por la cooperación en orden a un rendimiento externamente evaluable. No se entra en la familia por medio de un contrato convencional y escindible de la personalidad, sino que ser padre,

madre o hijo forma parte de la identidad del hombre. La familia provee, así, de identificación pública a sus miembros a través del nombre y los apellidos provenientes de ella. Los lazos familiares resultan ser inherentes a la persona, llevándolos ésta consigo dondequiera que vaya. Pues el saberse nacido es connatural al hombre, remitiéndole a los padres y colateralmente a los hermanos, de tal modo que el ser huérfano es vivido siempre como una carencia. Así lo ejemplifica Dogorutki, el protagonista de la novela *El adolescente* de Dostoievski, personaje inicialmente desarraigado, que reencuentra la identidad en la conciencia de su filiación.

En segundo lugar, en el ámbito familiar se aprenden y adquieren las virtudes morales, extensivas a los diversos órdenes de la vida social. Justo porque el rol desempeñado familiarmente no se puede separar de su sujeto, a diferencia de otros roles adscritos sólo funcionalmente a aquél, cada uno se convierte en la familia en responsable directo de sí mismo y de los demás. Una vez incorporado este sentido fuerte de responsabilidad, es más fácil darle curso en las diferentes responsabilidades cívicas. O bien el modo particular como se compenentran el amor y la equidad en el interior de la familia posibilita la síntesis entre justicia y generosidad, requerida en las tareas propias de la vida civil.

La comunidad familiar actúa como la condición personal de ingreso en las demás comunidades, en la medida en que se pertenece a ellas a través de la familia, que es la que suministra su identidad privada y pública a cada uno de sus miembros<sup>12</sup>. Pero, además, el tránsito de la familia a la nación es posible sin salirnos del ámbito de lo privado porque los símbolos culturales, incorporados a la vida personal desde el inicio, ejercen como el distintivo primero de las naciones y les proporcionan a cada cual su sello particular, análogamente a como cada familia tiene su ethos. En este sentido, la separación efectuada por F. de Tönnies entre comunidades (*Gemeinschaften*) y formas societarias (*Gesellschaften*) pasa por alto las mediaciones de pertenencia que operan la continuidad entre ambas. Las libertades civiles básicas dentro de cada Estado, que el liberalismo político preconizó, sólo se realizan suficientemente si las personas están culturalmente enraizadas en sus lenguas, costumbres y tradiciones, públicamente asentadas y a la vez acogidas de modo privado (la problemática actual del multiculturalismo surge por la presencia de estos arraigos culturales mediadores en el seno de lo público).

## 2.4. Las comunidades del espacio público

---

<sup>12</sup> Del papel de la familia en la maduración ética de la persona me he ocupado en U. FERRER, "Contribuciones a una ética de la familia", L. Alvarez Munárriz, J. Guerrero (eds.), *Biotecnología y familia. Factores socioculturales y éticos*, Diego Marín, Murcia, 1999, pp. 169-181.

El marco de lo público es indispensable para el desenvolvimiento de la existencia personal ya desde los primeros años, en que las cosas propias se delimitan dentro de lo disponible públicamente, y una vez apropiadas no ejercen como aislantes, sino que están en condiciones de prestar un servicio, del que se beneficia la convivencia en el intercambio y el rendimiento mutuos. Empieza a cobrar forma el espacio de lo público, que luego ha de ir avanzando. Pero su espesor característico le sustrae de modo inmediato a los centros personales, de los que se nutren las formas más inmediatas de convivencia. Los roles sociales, las circunstancias y efectos históricos sobrevenidos, las configuraciones políticas variables... velan con sus mediaciones el rostro de los agentes personales, los cuales con su participación sostienen, sin embargo, las comunidades.

Desde los fines de nuestra investigación no procede un examen histórico particularizado de las formas más significativas dentro de la vida pública, pero sí vamos a referirnos a las dimensiones social y política de la persona. La singularidad y coexistencia de las personas son paralelas a la diversificación y convivencia entre las naciones. Y el Estado ostenta una soberanía en el orden de lo público que refleja a su modo tanto el orden cósmico como la soberanía que corresponde a la persona, al ser un todo en sí misma.

Por esto, hay categorías presuntamente interpretativas de las dimensiones social y política de la persona que no logran apresar su distintivo propio: tales son la contraposición entre el individuo y la colectividad o entre lo natural constitutivo y lo instituido convencionalmente. La persona es ciertamente individuo sustante constituido, pero las vertientes social y política no se le añaden —como se supone— ni por agregación con otros individuos, ni por convención o contrato entre ellos. Más bien, en el individuo-persona está incluida la alteridad como un hábito entitativo (*eJxiß*) o *habitud* —empleando la denominación zubiriana—, sobre la que se monta la realidad social, así como también en su actividad está incrustado el *ethos* suministrado por la configuración política. Desarrollaremos por separado uno y otro aspecto.

\* \* \* \* \*

Desde un punto de vista externo lo otro que la persona humana se revela a un primer nivel necesario para su identificación como sujeto singular, ya que sólo es posible caracterizarla mediante propiedades generales, no exclusivamente suyas. En el sentido inverso, sólo por medio de la singularidad personal se puede adscribir a los objetos y estados de cosas colindantes, describibles en términos generales, un *hic et nunc*. La ocasionalidad de las expresiones deícticas (aquí, ahora, esto, aquello...) parte de la individualidad irremplazable

de la persona, patente en la conciencia de su yo. Pero esto es posible porque la persona posee un lado corpóreo externo, por el que está enclavada en el mundo y que permite su identificación objetiva desde fuera.

Un lugar destacado en la identificación de la persona corresponde a las especificaciones sociales, ya sea como *roles* asignados, ya como tipos caracterológicos, o bien en tanto que categorías sociohistóricas (los antecesores, los contemporáneos y los sucesores). Consisten en una serie de notas genéricas, que suministran, tanto a los demás como a ella misma, el primer acceso a su realidad personal. La persona se inserta, de este modo, por su ser objetivo, en ciertos marcos sociales, a modo de puntos de referencia más o menos indeterminados, aplicables a las distintas personas particulares. En ningún caso se trata de meros conjuntos estadísticos ni de funciones adosadas *ab extra*, sino que son o modos de considerarse a sí misma (como habitante de cierto lugar, como perteneciente a una u otra generación...), o bien denominaciones que adquieren su plenificación en el ejercicio de cierto proyecto personal (empleado ferroviario, agente de cambio y bolsa...). La posibilidad que tiene la persona de distanciarse de estos caracteres sin perder su identidad no significa que le sean sólo adventicios, sino que más bien son un ejemplo significativo de su negatividad interna, consistente en la no coincidencia total consigo misma, tal como lo ponen de manifiesto las anticipaciones, los proyectos todavía no cumplidos o la distancia entre la articulación lingüística temporal y la unidad del significado a que aquélla se refiere con la expresión articulada.

También los actos sociales específicos manifiestan, tanto en su origen como en su transcurso, la *no* posesión en acto de su correlato motivacional. La expresión corpórea en que se delatan los actos sociales, así como la toma de posición volitiva que los inicia, tienen, en efecto, un carácter incoativo, no consumado, que hace de su realización un cumplimiento en curso, en el que la persona no se recubre enteramente con sus actos ni con el objeto de éstos.

El habito de alteridad se actualiza no sólo en la delimitación monádica de los sujetos entre sí, en el modo de ser respectivamente un cada cual, sino también en la diferenciación de las personas dentro de su comunidad natural específica. Según el primer aspecto, nos referimos al *alter ego* como a “otro que yo”, mientras que el segundo aspecto lo presenta en tanto que “otro como yo”. No se trata todavía de la relación interpersonal, ya que el otro yo es un alguien indeterminado, sólo designable mediante rasgos generales. Y esto ocurre tanto en el caso de que el reconocimiento del otro venga posibilitado por la conciencia de sí mismo, tal como presenta el Génesis el descubrimiento de Eva por Adán, como en la situación inversa, no enteramente consciente, de que sea el otro quien modele rasgos de la personalidad propia. Sólo cuando se llega al reconocimiento recíproco las personas se vuelven conscientes como singulares e iguales en su condición de personas.

La alteridad social parte asimismo de un entorno mundano de coincidencias, ya sea porque públicamente se han presentado así los objetos e instituciones, ya porque los distintos agentes han efectuado las idealizaciones correspondientes a la reciprocidad de perspectivas, cancelando las diferencias de orientación espaciales, temporales y sociales, que están individualizadas en cada uno. La estructura dual de los actos sociales, patente por ejemplo en el intercambio, en la receptividad-donación o en la expectativa-cumplimiento, cuenta con un depósito de cosas al alcance y con su inscripción en el horizonte abierto del mundo, el cual les dota de una u otra significación.

Con todo, el mundo-horizonte juega un papel distinto según que el otro comparezca en la forma indeterminada del cada cual o en el encuentro nominado interpersonal. En la primera situación el mundo ya dado integra las determinaciones sociales, al entrar a formar parte de él objetos culturales, instituciones sedimentadas y funciones sociales específicas. Lo social es experimentado, así, como tipificado anónimamente y se reconoce en su aceptación común por las personas como mundo intersubjetivo. Lo social significa, entonces, un *poder* al que se remiten las personas para hacer efectivo, prolongándolo, el *poderío* de sus actos libres: la embarcación que hay que tomar para cruzar el embalse, los recursos mediales que son necesarios para mis fines o los instrumentos técnicos son otras tantas prescripciones sociales sin las que ciertos actos personales quedarían cercenados en su despliegue.

En cambio, en los actos interpersonales, antes que la orientación yo-tú se pierda en la orientación yo-él, las temporalidades biográficas distintas y los sistemas de significación variables en ambos son puestos en congruencia de acuerdo con la forma específica que les otorga el acto social. En vez de fundirse el resultado del acto entre los predicados mundanos anónimos, como cuando se trata de las determinaciones sociales institucionales y culturales, ahora el canje intersubjetivo incorpora adyacentemente la nota personal al mundo circundante: así, la vivienda comprada pasa a ser propiedad de A, el cuadro regalado es un recuerdo de B... El horizonte mundano se delinea en esta segunda situación como una red interactiva, indefinidamente proseguible.

Partiendo de la alteridad constitutiva, la dimensión social de la persona se patentiza en la intencionalidad de sus acciones sociales en tanto que ejecutables por ella, en la génesis y desarrollo de éstas, en la menesterosidad y a la vez sobreabundancia propias, que la ponen en relación con los otros, y en la solidaridad básica con los otros hombres, anterior a los actos solidarios en los que se verifica. De modo complementario, el carácter personal de la actuación social reside en su unicidad e irrepetibilidad, procedentes de quien la comienza. Tanto la sucesión histórico-social como los hilos de continuidad escapan a las intenciones singulares. En cambio, la singularidad personal que da comienzo al curso social está en las palabras y acciones conjuntamente: en efecto, como señalara Hannah Arendt, la acción sin

discurso existencial-verbal se vuelve muda violencia, y el discurso sin acción por la que se oriente es retórica falaz.

\* \* \* \* \*

Estas virtualidades sociales, irrestrictas en su alcance, reciben precisamente de la adscripción política unos límites configuradores y tangibles. Mediante la unidad organizada de la polis los griegos impidieron la dispersión de los ciudadanos en el actuar y padecer en común. El ethos político confiere, así, cobertura legal y territorial a un espacio social de aparición mutua ya existente, pero en sí mismo no definido. Lo político significa una esfera de actividad nueva e irreductible, en la que los particulares se encuentran en los asuntos mundanos comunes sin dejar de ocupar cada cual su posición singular. La permanencia y estabilidad de los asuntos públicos comunes, como dignos de atención y dedicación en sí mismos, se muestran en que sobrepasan a las claras el tiempo vital de los individuos implicados en ellos.

Ni la nación ni el Estado son meras contingencias históricas. Si bien hay que situarlos en su contexto de surgimiento y están sujetos en su desarrollo a los condicionamientos de cada época, responden como comunidades a una razón de ser esencial, que tiene su referente ontológico y ético en la estructura coexistencial de la persona. Más en concreto, es el lado exterior de la persona, abierto a la publicidad, lo que posibilita ambas formaciones.

El ámbito de la nación es el espacio de la intersubjetividad pública, nutrido de las tradiciones lingüísticas y culturales acreditadas, de las mediaciones institucionales presentes y sobre todo de la voluntad de futuro, por la que la nación se autodetermina a seguir existiendo. Cada nación adopta unas trayectorias en el curso de su historia, que la van definiendo y consolidando como una dotación permanente<sup>13</sup>. No hay aquí un centro autoritario ni tampoco un centro de irradiación que sea constitutivo para la comunidad, pues los connacionales en su conjunto se ven igualmente concernidos por los asuntos públicos de su nación. En la misma medida, se hacen precisos los actos sociales creativos que dotan de cohesión a la publicidad, haciendo así posible que la nación sea experimentada por los ciudadanos en su unidad consistente.

A diferencia de la nación, el Estado tiene a su cargo la gestión mediante sus propios recursos de la res publica. Es por ello una comunidad secundaria, con función subsidiaria al

---

<sup>13</sup> El concepto de trayectorias históricas está tomado de J. Marías, que lo ha aplicado asimismo fecundamente a la historia española (J. MARÍAS, *España inteligible*, Alianza Univ., Madrid, 1985).

servicio de las necesidades públicas básicas que atañen a la persona desde el punto de vista de su naturaleza, tanto en relación con sus indigencias como en su dirección finalista hacia el bien común ciudadano. No por esta ordenación del Estado en su totalidad a la persona y a sus fines deja de tener el Estado como tal una dignidad y sustantividad propias en su esfera y en sus límites (contrarias a toda usurpación de la actividad originaria de las personas), para lo cual dispone de la autoridad y soberanía sin las que no podría subsistir. En virtud de ellas está en condiciones de crear el marco legal indispensable, en el que las iniciativas públicas encuentren su garantía y respaldo. El espacio público en el Estado consiste en el conjunto de las relaciones jurídicas por las que se hace visible. Tanto en relación con las seguridades ciudadanas como en relación con la moneda —frente al mero billete de cambio— el Estado tiene la función de darles solvencia, haciéndolas creíbles: lo mismo puede decirse de cara al tejido vital asociativo, en el que se dispone la publicidad.

De entre las distintas comunidades, es el Estado sin duda la que permanece más distanciada de los actos sociales primigenios que emanan de las personas. Ocurre incluso que las personas no forman parte directamente de él, sino sólo en su condición de funcionarios, que iguala a todas jurídicamente en el marco de las disposiciones vigentes y que oculta, por lo mismo, la personalidad íntima de cada ciudadano. El Estado tiene un carácter orgánico, no meramente mecánico —frente al entendimiento contractualista que en la época ilustrada se tuvo de él—, pero sin que los órganos que le otorgan la estructura jerárquica sean las personas en su condición de personas, sino sólo en su funcionalidad. Baste advertir que la función pública es determinada y adscrita a las personas desde fuera de ellas: por contraposición a la ciudadanía y nacionalidad, que les vienen de su ciudad o pueblo nativos, ahora se trata de un desempeño exteriormente medible.

La acción política pone de relieve la pluralidad asimétrica de las personas de otro modo que la coexistencia e interacción sociales, por más que la procedencia personal iguale en ambos casos a agentes singular y funcionalmente diferenciados. Cualquier decisión política es tomada por relación a otros dentro de una esfera pública común, a la vez que instaaura un espacio abierto orientativo para otras posibles decisiones. Así, un determinado orden de prioridades en la vida ciudadana o el mantenimiento de un *statu quo* son ejemplos de decisiones políticas particularizadas, que provocan un eco en los otros agentes del cuerpo político. El medio u onda expansiva en el que se sitúan las acciones y consiguientes reacciones es un espacio inmaterial, inasible, que debe sus contornos a los hechos y palabras en los que se revelan públicamente las personas. Es, en otros términos, un espacio de aparición, artificialmente dispuesto y originado por los ciudadanos, al organizarse en aquella comunidad mundana que se comporta como arquitectónica respecto de las otras comunidades. A diferencia del espacio social, que interviene como lazo intersubjetivo espontáneo y variable,

el espacio político está conformado duraderamente como uno y el mismo y en él se albergan las relaciones sociales con su creatividad.

La función sincronizante e idealizadora que cumple el tiempo social anónimo en la relación intersubjetiva tiene paralelo con la función conformadora y consistente que realiza el espacio común en la convivencia política. Ambos proveen de unos puntos de referencia extravivenciales y suprafísicos respectivamente, en los que las personas confluyen; basta comparar la unidad del tipo social, temporalmente constituido, de los contemporáneos con el hábitat político, espacialmente distendido, de la ciudad para advertir la semejanza. Bien es cierto que también hay un tiempo específicamente político, ajustado a los procesos que rebasan las intenciones y los comienzos personales, pero ya no es una idealización intersubjetiva, como el tiempo social, sino el marcado por las resonancias que provoca la libertad política iniciadora y que es recogido desde fuera por el historiador en forma de tramas narrativas. Espacio y tiempo vinculan, así, a los sujetos del hacer y del padecer políticos más allá de la acción singular, posibilitándola públicamente y tejiéndola con otras acciones subsiguientes, tan imprevistas como las que las han desencadenado.

El proyecto político es siempre limitado, particularizado, se afirma de modo excluyente en relación con los otros proyectos políticos entre los que ha debido abrirse paso. El carácter particularizado y excluyente del bien común político es incompatible con que el ciudadano no tome parte en su determinación, definiéndolo y procurándolo con sus actos; a diferencia de las comunidades a las que se pertenece por nacimiento, como la familia, el suelo patrio o la comunidad cultural, la polis adquiere la forma que sus miembros le dan, siendo por tanto una de las condiciones de la ciudadanía la libertad, al menos virtual, en su adopción. Y la trayectoria política de que cada pueblo se dota en el tiempo es un trasunto de la opcionalidad y forja de sí que caracterizan a la persona. Pero la salvaguarda de esta dimensión política constitutiva de la persona ha debido enfrentarse a diversos modos de entenderse a sí misma la actuación del hombre que imposibilitan en su núcleo la actuación política.

Tanto la vertiente social como la política de la persona se vuelven irreconocibles cuando prima el hacer productivo sobre el actuar, la implantación de los resultados medibles en detrimento de la acción intersubjetiva y de la aparición de las personas en el dominio público. El modelo técnico eficiente correspondiente pasa por alto las características de innovación, impredecibilidad, irreversibilidad y apertura a las otras personas, que son propias de la acción humana contingente, en beneficio del control sobre los medios planificados. La declinación de la vida social en procesos-promedio pronosticables y la instrumentalización del quehacer político en aras de la seguridad de los individuos y las colectividades incorporan categorías del hacer técnico: tales son, respectivamente, la preexistencia del medio socialmente predecible sobre la actividad personal y la construcción de unos medios aislables

de sus fines, como es el Estado moderno hobbesiano, entendido a su vez en función de la seguridad de los individuos.

En ambos casos se pierde la vinculación de la racionalidad práctica con la persona, modelando la vida política desde el troquel del Estado homogeneizador de las personas reducidas a individuos, o bien desde las libertades abstractas y emancipadas de éstos, que hacen del Estado su garante. Así, pues, Estado burocratizado e impersonal, por un lado, e individuo en concurrencia con los otros individuos mediante las leyes del mercado, por el otro lado, resultan ser los dos polos dialécticos que se expresan, cada cual, en el Estado asistencial y en el liberalismo de los derechos individuales, según se ponga el acento en uno u otro de los extremos, sin por ello eliminar totalmente al otro.

Pero mientras el individuo en su *status naturae* y el Estado, neutralizante y sólo demarcador, son constructos, la persona es la realidad ontológica y moral, cuya actuación pública, articulada con las de las otras personas, sustenta e informa las unidades políticas. A diferencia de la sociabilidad, anclada naturalmente en la persona, la realidad política existe sólo en el ejercicio de su plasmación y definición, integrando por referencia al bien común civil las actividades sociales más restringidas. Los criterios éticos de identificación del bien común civil sólo se vuelven operativos por medio de unas reglas de actuación, que congregan en su ethos políticamente a los ciudadanos. Por tanto, la comunidad política no media neutralmente entre diferentes especies de actividades públicas ya constituidas, sino que, al revés, estas actividades se convierten en públicas cuando adquieren su inserción en el ethos político abarcante.

La procedencia de la actividad política a partir del ser personal se advierte en una serie de características políticas, que sin su radicación en las notas constitutivas de la persona se volverían incomprensibles: tales son la *soberanía* interior y exterior, la *articulación entre las libertades* ciudadanas y la *efectividad en los derechos*. Termino aludiendo a cada uno de ellas.

La soberanía significa en la persona el dominio sobre sí, contando con la especificación de cada una de sus potencias y respetándola, de tal modo que pueda atribuirse a sí misma la realización de sus actos y, derivadamente, la asignación de los medios externos, sobre los que proyecta un orden. Análogamente, la *soberanía política*, entendida como responsabilidad por las decisiones relativas a la comunidad civil, corresponde a las personas en común en tanto que son un *pueblo*, no delegable en instancias sectoriales de la sociedad; y esta soberanía política no es un poder despótico, en la medida en que tenga su apoyo en los poderes naturales y sociales —y respete sus incumbencias— a los que gobierna desde la óptica más comprensiva del bien común. La soberanía política no se confunde, así, con la posesión y el control de un conjunto de medios con los que el Estado monopoliza el empleo

de la violencia, según ha sido frecuente conceptualizar el poder soberano en la época moderna y contemporánea (Kant, Max Weber<sup>14</sup>...), sino que es un atributo de la persona relativamente a un conjunto coordinado.

En segundo lugar, la *unificación de los esfuerzos y voluntades de los ciudadanos* en una dirección es necesaria para la construcción del orden político, de un modo semejante a como las personas se sitúan recíprocamente ante cualquier tarea común de alcance más limitado. Cada persona está ubicada y orientada desde su subjetividad mundana de un modo singular e irreductible, pero no por ello deja de haber un marco común objetivo en el que unas y otras hacen los intercambios y emplazan sus diferencias relativas. Derivadamente, la actuación política parte también de una diferenciación de funciones, referidas a un orden externo a las personas, pero del que ellas asimismo precisan para diferenciar y coordinar sus comportamientos como ciudadanos.

Por último, la historia del siglo XX ha mostrado patéticamente que las proclamaciones de los derechos inalienables de las personas sólo se han tornado efectivas cuando simultáneamente se ha partido de las comunidades políticas como sujetos de derechos y no se ha excluido a las personas de la ciudadanía por alguna característica adicional. *La inserción política es, así, condición del ejercicio de todo derecho*, al referirlos a los bienes que identifican a la comunidad y posibilitar de este modo el juego recíproco con los derechos de los demás en su desempeño responsable.

## ANEXO HISTORICO SOBRE LAS RELACIONES NACION-ESTADO

Si bien los Estados soberanos tienen una razón de ser esencial, según se ha pretendido mostrar en lo anterior, la figura que han adoptado en la época moderna está en dependencia de circunstancias contingentes, que no forman parte *sensu stricto* de la noción de autoridad política suprema y que tienen que ver a su vez con el desarrollo seguido por las naciones. De

---

<sup>14</sup> Cfr. en este sentido el siguiente texto de Weber: "El Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del 'derecho' a la violencia" (M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza Ed., Madrid, 1997, pp. 83-84). Esta nota descriptiva y necesaria del poder del Estado considero que, sin embargo, no expone el carácter primario de la soberanía que el Estado ejerce en nombre del pueblo.

aquí la conveniencia de dedicar algunas consideraciones al marco histórico en que se insertan ambas realidades<sup>15</sup>.

El concepto de nación se empezó haciendo valer entre los romanos para aquellas comunidades de pueblos que carecían de vínculos políticos, en oposición a *civitas* y a semejanza de *gens* y de *populus*; el entronque nacional provenía de la vecindad, de los símbolos diferenciadores, la ascendencia y la memoria histórica común. Al mismo tiempo, los conflictos y guerras frecuentes entre los pueblos actuarían, ya desde la Edad Media, como un catalizador para proveerse cada cual de una identidad nacional diferenciada de aquellos otros pueblos con los que se enfrentaban. De un modo análogo, la noción de patria, aplicable a la nación, muestra su origen a partir de la relación familiar de paternidad. Son sentidos que se mantienen durante la Edad Media y la temprana Modernidad.

Por el contrario, el derecho de ciudadanía (*citizenship*)<sup>16</sup> era visto inicialmente como resultante de un pacto entre el soberano y los súbditos, dentro del clímax de relaciones de vasallaje y protección que marcaron la época feudal. A este respecto, un paso histórico decisivo en el avance sobre el acuerdo correspondiente de obligación mutua inicial es el que viene con el contrato de sociedad, entronizado por Rousseau y Kant y según el cual la ciudadanía llega a entenderse como subsiguiente al derecho de autodeterminación política. Esta voluntad unificada de un pueblo en el ejercicio de su soberanía se expresa en una Constitución y ratifica la adscripción a un Estado (ya que no se descarta que en uso de su voluntad libre los ciudadanos podrían pasar a formar parte de otro Estado).

Sin embargo, desde los escritos del conde de Sieyès y desde la Revolución francesa la nación y la ciudadanía —materializada la segunda en la pertenencia a un ámbito estatal—, que antes habían ido por separado, se aliaron y cruzaron sus significaciones, viniendo de este modo a reforzarse mutuamente. Esta fusión, que ha solido tenerse hasta fechas próximas por incuestionable a pesar de los conflictos y tensiones frecuentes dentro de un mismo Estado, distaba en aquel entonces de ser una realidad histórica aceptada: baste advertir que en un principio llegaron a formar parte de la nación sólo aquellos estamentos que participaban en la actividad política frente a la ciudadanía abarcante de todo el Estado. Uno de los motivos decisivos en la extensión de los límites de la nación hasta solaparse con los de la ciudadanía vino de las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas populares.

Por su parte, el Estado en su forma actual es un constructo típicamente moderno que corre por cuenta de la razón instrumental: nada más conveniente para la pacificación general

---

<sup>15</sup> Sobre la distinta evolución experimentada por los conceptos de nación y Estado, H. SCHULZE, *Estado y Nación en Europa*, Crítica, Barcelona, 1997); J. HABERMAS, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität (Ciudadanía estatal e identidad nacional)*, Erker, St. Gallen, 1991.

<sup>16</sup> Sobre la diferencia entre nacionalidad y ciudadanía, D. MILLER, "The Ethical Significance of Nationality", *Ethics*, 98 (Julio 1988), pp. 647-662.

—parecía— que disponer de un árbitro neutral, no comprometido con ninguna de las causas encontradas que habían estado en el origen de las guerras modernas. En él se consolidaron progresivamente a lo largo del arco de la Modernidad las señaladas funciones nacional y ciudadana. La formación del Estado se opera a través de un proceso de sucesiva despersonalización y centralización que culmina en los diversos Despotismos Ilustrados y, sobre todo, en el absolutismo regio de Napoleón. No cabe duda de que el auge del comercio, el crecimiento de la población y la búsqueda de una posesión estable de la tierra son factores que favorecieron la institucionalización y burocratización del poder y que se acusaban ya, como en un lejano precedente de los modernos Estados, en la Francia de Felipe II Augusto (1165-1213): el rey dejaba de ser el *primus inter pares* dentro de una jerarquía piramidal para encarnar las atribuciones del conductor de una compleja maquinaria.

La situación de anarquía social y de violencia de finales de la Edad Media parecía requerir, en efecto, la deposición y concentración de la soberanía, de tal manera que uno de los criterios de legitimidad del Estado habría de residir, como advirtiera Kant, en su capacidad para contener las insurrecciones internas. Pero, a su vez, esta unidad de los ciudadanos en el ámbito del Estado iba a quedar realizada tan pronto como los vínculos nacionales se hicieran en mayor grado conscientes y actuaran en el mismo sentido que la adscripción a un Estado. La fecundación mutua entre nación y Estado ha tenido lugar tanto por exigencias de la nación, consistentes en dotarse de unos confines estatales (Italia y Alemania), cuanto porque desde el Estado se han impulsado los motivos culturales y lingüísticos constitutivos de la nación y en los que basar la común pertenencia al mismo Estado (caso más frecuente en la Europa occidental).

Es así como el Estado ha podido hacer frente a los imperativos de modernización económica, cultural y social mejor que las formaciones políticas precedentes. La soberanía estatal interior frente a los poderes concurrentes dentro del mismo Estado y la soberanía exterior en igualdad de condiciones con los otros Estados le hacían idóneo para asumir sus tareas administrativa, defensiva, policial o legislativa, mientras que la producción, en un principio orientada por el mercantilismo proteccionista, acabaría quedando confiada a los mercados sin fronteras. En contrapartida, la particularidad del destino histórico, inevitablemente asociada a los límites territoriales en que se ejerce la soberanía del Estado, sólo podía entroncar con unos lazos primigenios, que no son de naturaleza político-jurídica ni tampoco se deben a conquistas en las libertades ciudadanas. No por ello son estos vínculos menos obstinados y eficaces, como la historia reciente nos ha mostrado en la formación del nuevo mapa europeo de naciones (la independencia de Eslovaquia a finales del siglo XX, por poner sólo un ejemplo, se corresponde con una pretensión que deriva de su unión forzada a la República Checa después de la Primera Gran Guerra).

Los movimientos nacionales se iniciaron después de la implantación del Nuevo Régimen, al consagrarse las soberanías populares. Las guerras antinapoleónicas habían constituido un primer acicate para su despertar. Así se gestaron las revoluciones europeas de 1848, sofocadas en los distintos pueblos antes de llegar a su cénit, pero que constituyeron el germen de la posterior propagación en Europa, con visos aparentemente definitivos, de los Estados nacionales. Criterios constatables como la lengua, la historia en común, la etnicidad o el territorio eran insuficientes para determinar una nación si no se apoyaban en la voluntad ciudadana integradora. El uso popular de la lengua vernácula no se convierte en factor de afirmación nacional a no ser que se lo convierta en instrumento público-administrativo. Son ciudadanos nacionales los que quieren serlo, ya que la nación se constituye, como dirá Renan, en un plebiscito diario. O bien, como se decía la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano: “La nación constituye el origen principal de toda soberanía. Ninguna corporación, ningún individuo puede ejercer un poder que no emane expresamente de la nación”.

El principio de las nacionalidades actuaba entonces en el sentido de la aglutinación creciente de las comunidades como un estadio hacia formas de unidad más integradoras e incluso hacia una Sociedad mundial de Naciones. Esta tendencia liberalista prosperó entre 1830 y 1880, arrinconando como "viejos muebles de la familia" a las naciones pequeñas. Posteriormente, sin embargo, el desarrollo industrial moderno y las migraciones masivas tuvieron como contrarréplica los movimientos nacionalistas de signo particularista, basados en la lengua y en la etnia y acompañados por lo general del antisemitismo, en las principales naciones europeas. La partición en naciones, diseñada con notable artificio y descontento general mediante el Acuerdo de Paz de Versalles por el Presidente norteamericano W.T. Wilson después de la 1ª Guerra mundial, hizo surgir nuevos Estados multinacionales, por lo que fue el detonante para las nuevas reivindicaciones nacionalistas, que en vez de unificadoras aparecen como secesionistas (son algunos ejemplos los húngaros en Rumanía, los eslovenos en Austria, los irlandeses del Ulster o los flamencos en Bélgica, así como las separaciones de Irlanda del Reino Unido en 1922, de Islandia respecto de Dinamarca en 1944 o ya antes la escisión consumada de Bélgica respecto de los Países Bajos en 1831)<sup>17</sup>.

Por contraste con esta situación, se han impuesto en los albores del tercer milenio desde uno y otro frente motivos en contra de la superposición Nación-Estado. La multiculturalidad en los Estados se ha complicado, no sólo por tener que contar con el dato presente desde siempre de la heterogeneidad de culturas en el seno de cada nación, sino más específicamente porque los territorios estatales han conocido las migraciones masivas y los asentamientos estables de poblaciones de otros orígenes, hasta el punto de que en un futuro no lejano puedan llegar a poner en entredicho la existencia de las mayorías étnicas y

---

<sup>17</sup> E. HOBSBAWN, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991; J.L. COMELLAS, *Historia breve del mundo contemporáneo*, Rialp, Madrid, 1998.

culturales tradicionales en una nación (a lo cual se suman los índices de baja natalidad en suelo europeo). El multiculturalismo ha puesto de relieve en términos generales la imposibilidad de encontrar hoy un grupo étnicamente homogéneo<sup>18</sup>. Resulta, así, que el respeto y la tolerancia hacia las peculiaridades de las otras naciones ha de partir no ya sólo de los Estados ajenos, sino que es un principio ético válido también en el interior de cada Estado<sup>19</sup>, como dramáticamente se ha puesto de manifiesto en los últimos años con ocasión de las Guerras de los Balcanes.

Y, por el lado de la nación, surgen a su vez problemas políticos que no pueden ser afrontados desde el aislamiento en las naciones, tales como los riesgos militares y ecológicos, la mundialización del tráfico o las innovaciones en la tecnología y en las comunicaciones. A. Giddens ha acuñado a este respecto el término comúnmente aceptado de “globalización”<sup>20</sup>, aludiendo a la densificación de las relaciones mundiales, más allá de los códigos particulares —como los sistemas monetario y jurídico— y de las lenguas naturales variables. También juega en el mismo sentido la tendencia a la desnacionalización de la economía, que hace que cada vez tengan menos influencia los gobiernos en las inversiones de las empresas. Con excepción de la japonesa, las economías nacionales se batan hoy en retirada, una vez que se han impuesto las revoluciones tecnológicas a escala mundial. Se ha sugerido desde la reflexión éticopolítica la necesidad de ampliar las capacidades políticas de la Unión Europea, sustituyendo en parte a los Estados nacionales anteriores y de tal modo que puedan enjugar la inoperancia de las Naciones Unidas<sup>21</sup>.

A ello ha de añadirse que no siempre la coincidencia entre nación y Estado ha partido históricamente —sobre todo tras los acuerdos de Yalta— de un concepto preciso de "nación". No sólo en Africa se han creado artificialmente Estados nacionales, sin un mínimo de consideración a las reivindicaciones autóctonas, sino que también desde 1989 se ha operado en Europa del Este con una noción vaga de nación, en ocasiones inevitable, pero que ha dado lugar a fricciones, unas veces solubles y otras conflictivas, tan pronto como las naciones incluidas en los Estados más amplios han querido ejercer su pretendido derecho a la autodeterminación. Son situaciones que predisponen a que se impongan la coexistencia y el respeto mutuo entre los pueblos dentro de un mismo Estado, sin tener que forzar siempre la equivalencia entre Estado y nación.

---

<sup>18</sup> "Cuanto más urbanizada e industrializada esté una sociedad, más artificial es el intento de encerrar en bastantes a las comunidades étnicas que actúan en la economía general" (E. HOBSBAWN, *op. cit.*, p. 168).

<sup>19</sup> R. GRAWERT, "Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft" ("Pertenencia y ciudadanía estatales"), *Der Staat (El Estado)*, 23 (1984), pp. 179-204.

<sup>20</sup> U. BECK, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>21</sup> H. LÜBBE, *Abschied vom Superstaat (Despedida del Superestado)*, Siedler Verlag, Berlin, 1994.

### **Cap. III: LA PERSONA, REALIDAD MORAL**

Este último capítulo va a poner de relieve la dimensión moral de la persona partiendo del análisis de los fenómenos de la responsabilidad y del prometer. Se han elegido éstos, por cuanto uno y otro remiten de los actos correspondientes al ser que es apto para responder y que es en sí mismo una promesa, acentuando así mediante tales fenómenos la moralidad interna a la persona con ocasión de ciertos actos particulares. La responsabilidad y el prometer no sólo evidencian características antropológicas reveladoras de un ser personal, como son la versión hacia el futuro y la singularidad inderivable de los actos propios, sino que a la vez inciden en la vinculación de la persona con lo absoluto, al no poder ser reducidos ni disueltos en otros fenómenos más primitivos. Tanto el ser-hecho-responsable como el estar vuelto hacia lo prometido manifiestan el carácter moral, no primariamente a propósito de los actos a los que se deben, sino en tanto que son relativos a “alguien”, que queda vinculado en su ser por lo que previamente ha realizado. La incapacidad para retractarse al respecto —en ausencia de “fuerzas mayores”— no es sólo psicológica ni ontológica, sino que ante todo hace patente una reclamación moral ineludible dirigida a la persona desde su ser.

#### **3.1. La responsabilidad moral personal**

La singularidad de la persona tiene, entre sus consecuencias, la aptitud para realizar actos con significación moral propia, la cual no reside ni en los eventuales elementos naturales integrantes de la actuación ni en sus consecuencias. En vista de ello Max Scheler introdujo en su ética la noción de “persona moral”. Sin embargo, la validez de esta noción de persona moral no está vinculada necesariamente a la separación efectuada por Scheler entre el nivel de la persona y los otros estratos (biológico, psíquico...) del hombre, pues ello implicaría un actualismo de la persona, incompatible —digámoslo de nuevo— con la potencialidad ínsita en su desarrollo interno. En lo que sí seguimos a Scheler es en la indisociabilidad entre los actos personales, moralmente cualificables, y la responsabilidad, esencialmente previa a cualquier imputación de las acciones realizada desde fuera y supuesta en ella. Tomaremos, por consiguiente, como primer motivo de acceso a la persona moral el fenómeno primario de la responsabilidad, reflejado en el siguiente texto scheleriano:

"En la reflexión sobre su propia actividad se vive la persona, *en* la ejecución de sus actos, como 'responsable' de ellos (actos que no necesitan ser forzosamente acciones; pueden ser también actos de la disposición de ánimo, disposición de ánimo en potencia, intenciones, propósitos, deseos, etc.). Este concepto radica en el vivir de la persona misma y no se forma únicamente sobre la base de una observación exterior de sus acciones. Sólo en esta reflexión (de la persona sobre su actividad) se cumple el concepto de responsabilidad. El concepto de responsabilidad moral radica en el saber inmediato de la propia responsabilidad y de su importancia y grado de valor moral, no en el enlace ulteriormente pensado de un acto ya plenamente realizado, o una acción, con el yo. Toda responsabilidad 'ante' alguien (un hombre, Dios), es decir, la responsabilidad relativa, supone como vivencia abstracta ese vivir una '*propia responsabilidad*' "22.

Según nos dice Scheler, hay que diferenciar, pues, entre las responsabilidades particulares, diferenciadas de acuerdo con el ser personal ante el cual se contraen, a las que llama relativas, y la responsabilidad general o vivencia abstracta de la propia responsabilidad, indisociable de aquéllas y que las hace posibles. Pero lo que Scheler no toma en cuenta aquí, entre los ejemplos de responsabilidad relativa, es la responsabilidad para consigo mismo como una responsabilidad particular; se lo impediría una vez más la consideración fenomenológico-actualista que tiene de la persona. Con su examen vamos a iniciar este capítulo.

Sería desfigurador, ciertamente, separar *a radice* el ser responsable por uno mismo del ser responsable por alguien otro, ya que ambas son facetas que conciernen a un único fenómeno, por más que cada una acentúe aspectos diferentes.

La responsabilidad para conmigo mismo no es el objeto de un acto específico, ni revela al sí mismo como objeto, sino que es posible porque estoy ya confiado al cuidado de mí mismo, como expuso Heidegger con el concepto de *Je-meinigkeit*. Ser-responsable de mí implica que no estoy dado para mí mismo exhaustivamente en los actos de conciencia, tanto porque la responsabilidad me la echo a mis espaldas, en vez de tenerla como un mero objeto para los actos de conciencia, como porque tampoco es asunto de elección, salvo en aquellos casos en que me presento como "voluntario" ante una tarea cívica ofrecida.

"Atente a las consecuencias" decimos en un sentido próximo a "sé responsable": lo común a ambas expresiones es que ni las consecuencias ni las responsabilidades son lo pretendido conscientemente con la actuación, pero a la vez unas y otras son inesquivables, por pertenecer a dimensiones constitutivas de mi ser —respectivamente a su inserción en el mundo (consecuencias externas a mi actuación) y a su estar ya siendo presente antes de todo

---

<sup>22</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik...* (*El formalismo en la Etica...*), p. 379.

costrar conciencia (*ser-responsable*). Análogamente, la atribución a sí mismo de los actos realizados no es tampoco su realización consciente, ni se relega a la posterior conciencia de la atribución de tales actos por alguien otro, sino que consiste en una propiedad asumida como real por el sujeto que se atribuye la ejecución de sus actos y sin la que no sería posible la imputación de sus actos por otro.

Si de la responsabilidad por uno mismo pasamos a la responsabilidad para con el otro y para con los otros en general, constituye ésta asimismo un aspecto innegable en cualquier acto responsable de la persona, en cuanto se repara en que la persona sólo es en coexistencia. La persona que soy no es ni se realiza en aislamiento, sino que soy en destinación ante el otro y hacia el otro. Si no sucumbimos a cierto equívoco, se puede decir incluso que es en la persona del otro donde terminan mis responsabilidades. Lo que se quiere decir no es, patentemente, que la otra persona sea alguien al que he de dar cuenta siempre de mis actos; se trata más bien de que, por no deberme mi ser a mí mismo, tampoco pueden orientarse en último término por mí las responsabilidades efectivas —en cuyo caso las podría igualmente cancelar, sin mayor problema—, sino que con mis actos me hago co-responsable de los demás.

En este contexto advertía Jaspers que ex-sistir uno mismo es hacer existir al otro con la misma singularidad con que yo ex-sisto, ya que mis propias elecciones, lejos de repliegarme, son a la vez una apelación a aquél con quien comunico para que con sus actos existenciales responda a ellas, aceptándolas o esquivándolas. La comunicación entre las personas sólo es posible desde la mediación existencial de sus individualidades; pero, de modo complementario, la soledad la encuentran las personas sólo una vez que ha mediado la comunicación, en la cual están implicadas primeramente. De este modo, para Jaspers la comunicación interexistencial da un salto significativo sobre la existencia empírica (*Dasein*), instalándose en el existir libre (*Existenz*). He aquí un texto en el que opone al modo de existir cerrado en sí el modo de existir del existente que es en la comunicación. "Pues en el revelarme —mediante la comunicación— me pierdo (como existencia que 'está ahí' empíricamente) para ganarme (como existente posible); en la 'cerrazón' (*Verschlossenheit*), en cambio, me conservo (como existencia empírica), pero no puedo por menos de perderme (como existente posible). Revelación y efectividad existencial están en la relación de que parecen surgir, en la reciprocidad, de la nada y sostenerse a sí mismas"<sup>23</sup>.

Pero hay todavía otro sentido no menos básico según el cual el otro delimita también las responsabilidades propias: en cuanto que asumir la responsabilidad para con alguien trae consigo entrar en un radio de responsabilidades concretas y singulares nuevas, que sólo la

---

<sup>23</sup> "...im Offenbarwerden verliere ich mich (als bestehendes empirisches Dasein), um mich zu gewinnen (als mögliche Existenz); in der Verschlossenheit bewahre ich mich (als empirisches Bestand), muß mich aber verlieren (als mögliche Existenz). Offenbarkeit und existentielle Wirklichkeit stehen in dem Verhältnis, daß sie in Gegenseitigkeit aus dem Nichts zu entstehen scheinen und sich selbst tragen" (JASPERS, K., *Philosophie (Filosofía)*, Spring, Berlin, 1973, pp. 350-351).

asunción general primera posibilita que se vayan despejando en su figura particular. La responsabilidad empieza por ser *prospectiva* ante alguien que es otro, y como tal indeterminada, antes de recubrirse de las responsabilidades particularizadas que ella misma abre y que sólo quedan determinadas *retrospectivamente*, una vez que se ha actuado o dejado de actuar.

En este sentido, sostenía E. Lévinas que en cierto modo la responsabilidad ante el otro es infinita; hay en ello una analogía con el descubrimiento del otro más allá de su rostro, que en ningún momento puede estar concluido. Al permanecer el otro como absoluto en la relación con él, convierte a ésta en responsable. El horizonte relacional del ver se quiebra cuando su término es la trascendencia de la otra persona, revelada en el rostro. En vez de destruir la libertad propia, como sostenía Sartre, el otro la instaure como responsable en tanto que solicitada. Por ello, su hacerme frente no es al modo de una resistencia en pugna, sino que desde la indefensión de su trascendencia detiene, paraliza el propio poder, fundándolo como responsable. El otro me opone "no un superlativo del poder, sino precisamente lo infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro es la *expresión* original, es la primera palabra: no matarás. Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo trascendente"<sup>24</sup>.

La línea de nuestro razonamiento se ha curvado, dando a éste un giro de tuerca. Pues no sólo la responsabilidad moral entraña corresponsabilidad porque la persona es plural, sino que también la pluralidad de las personas lleva a responsabilidades mutuas porque el modo de hacerse presentes entre sí no puede ser sino ético, según el texto anterior de Lévinas. Fácilmente se advierte esto cuando, trascendiendo la presentación corpórea y la apercepción psíquica del otro, nos situamos ante su ser singular personal: la actitud correspondiente se concreta en un ejercicio de libertad por ambas partes y se traduce en la acogida o el rechazo. Mientras que el cuerpo ajeno me es dado externamente y los estados psíquicos del otro son "fingidos" por analogía con los propios, el ser personal suyo, en cambio, se hace manifiesto en el reconocimiento, en el doble sentido usual de ratificación de lo que ya se es y de ejercer un acto libre, al que acompaña por principio —siempre que es posible— la pretensión de correspondencia, que nos iguala como personas. El reconocimiento no se dirige a las propiedades naturales ni a los estados conscientes, sino al ser que es singular desde el comienzo, diferenciado de todos los otros.

Pero el reconocimiento se extiende del ser personal ajeno a aquellos bienes externos suyos, en cuya administración las personas ejercitan sus responsabilidades. No es posible, en

---

<sup>24</sup> E. LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 212.

términos generales, una posesión de algún bien material sin su demarcación y, por tanto, sin el reconocimiento expreso por los demás del ejercicio por uno mismo del derecho a la propiedad; y análoga situación se reproduce cuando se trata del respeto a la propiedad ajena. Los derechos propios y ajenos se sustentan, así, mutuamente<sup>25</sup>, materializándose en este sentido el reconocimiento recíproco que corresponde a las personas morales, las cuales prolongan el dominio sobre sus actos hasta el que llevan a cabo sobre los bienes objeto de posesión.

En un orden más amplio, la realización responsable de cualquier derecho trae consigo el reconocimiento asimétrico de sus derechos en el otro, articulando de este modo entre una y otra parte una reciprocidad moral, que hace de los derechos en general lo opuesto al arbitrio individualista, que ha privado unilateralmente en el pensamiento moderno desde J. Locke y W. Blackstone. Veámoslo con algunos ejemplos: el derecho a la libre expresión tiene su contrapartida en el derecho a la información veraz, el derecho de los padres a la educación de los hijos se corresponde con el derecho de los hijos a ser educados por los padres, el derecho al fomento de la cultura es correlativo del derecho a acceder a los bienes culturales por parte de los demás, o bien el derecho de asociación política es inseparable del derecho a que el resto de los ciudadanos puedan participar a su modo en el bien público...

La tesis, presentada comúnmente como un cierto correctivo al individualismo liberal, de que los derechos propios tienen su límite allí donde empiezan los derechos de los demás sigue anclada en el individualismo, ciego para la articulación sistemática entre los derechos propios y ajenos y para las responsabilidades consiguientes inherentes a su ejercicio. Si, en cambio, ponemos los derechos en relación con la libertad de las personas, vemos que su límite no procede de fuera de ellos, sino que consiste en su posibilidad por las otras personas: la persona es un todo, no integrable, por tanto, en un contexto, pero sí condicionada en sus realizaciones libres por aquellas otras personas con las que su vida está comunitariamente entrelazada. El ejercicio de los derechos tiene el sentido ético de un poner a disposición de los otros las capacidades personales, imbricándoles a ellos a su vez en la tarea de personalización, lograda con el desempeño correlativo que ellos hacen asimismo de sus derechos.

\* \* \* \* \*

---

<sup>25</sup> J.A. MARINA, *Ética para náufragos*, Anagrama, Madrid, 1995, p. 110.

La responsabilidad también comporta la falta de inmediatez natural, propia del ser personal, ya que, al hacerse responsable, la persona establece la mediación consigo misma a través de la previsión. La persona se ve a sí misma por adelantado, y se identifica al fin como la misma que se había situado previamente ante sus responsabilidades. Y esta identidad ontológica llega a ser identidad moral cuando la persona responde de sus actos, a los que reconoce como suyos y en los que acredita la razón universal de bien que guía unitariamente su actuación; en el sentido opuesto, el comportamiento irresponsable significa la escisión respecto de sí de fragmentos de su actuación, los cuales personalmente no puede identificar a la luz del bien del que extrae los motivos directrices particulares.

Pero este advertirse como la misma persona tiene lugar mediatamente, en el punto de encuentro responsable entre lo que había previsto y lo que realiza. *Ser persona moral es, así, algo uno con ser responsable.* De un modo general, la conciencia moral efectúa la síntesis entre la singularidad irremplazable de cada persona y la mediación de la razón práctica, dirigida a lo que es variable y contingente. También bajo este ángulo la persona no individúa desde fuera su naturaleza racional, sino que la realiza en su singularidad, al introducir la distancia —o mediación— entre su querer y su actuación.

\* \* \* \* \*

Nos quedan por examinar más detenidamente las condiciones que hacen posible la corresponsabilidad, partiendo del encuentro con el otro. Tendré en cuenta en este punto las observaciones de Laín Entralgo en *Teoría y realidad del otro*.

El encuentro interpersonal viene posibilitado por unas condiciones *fisiológicas* (en especial el bipedismo, que libera las manos y amplía el campo de la mirada), *fenomenológicas* (tales son el ser-de de la conciencia, el ser-con existenciario, el ser-para, que da sentido a la expresividad corpórea, y el ser-hacia, manifiesto en el remitir de lo que se hace presente a la conciencia a lo que está más allá, estando sólo com-presente) y *ontológicas* (básicamente la categoría de relación, que caracteriza a diverso nivel a los distintos escalones del ser).

El encuentro con el otro se realiza por medio del cuerpo de éste, toda vez que, comportándose como un gigantesco sistema de señales, me reenvía hacia una vida humana, que en él se me abre y recibe expresión. Pese a que los actos conscientes y libres del otro no pueden venir dados a mi conciencia, las manifestaciones corpóreas ajenas no son una mera huella de alguien, que quedara apresada de alguna manera en el medio visible que es su cuerpo; antes bien, el cuerpo participa de la misma subjetividad de su poseedor, irradiando así en él —al

menos en parte— las vivencias tenidas. De aquí se sigue la diferencia entre el aspecto corporal que me sale al paso en el encuentro y el canje de libertades que lo prosigue y corona. Esta distinción de planos explica la falibilidad en toda interpretación que hagamos de las vivencias del otro, ya que nunca vienen impuestas en la etapa física del encuentro.

Ahora bien, la diferenciación intersubjetiva que se realiza procesualmente en el encuentro sólo es posible contando con el ámbito del “nosotros”, que pasa así de ser de la conciencia del nosotros genérico y anónimo —o nostridad—, en la cual vivimos inicialmente, a convertirse, primero, en un nosotros diferenciado por alguna pertenencia común (los coetáneos, los colegas, los connacionales...) y posteriormente en la nos-otridad —en que nos somos otros—, que sigue a la bifurcación previa del nosotros en los sujetos que se hacen frente en reciprocidad. Es justamente el nosotros que se constituye en este tercer y plenario sentido el que tiene *carácter ético*, al poner en juego aquella especie de responsabilidad que es inherente al responder libre por parte de los sujetos co-actantes implicados. En el responder al otro me hago responsable de mí ante él y, al ofrecerle así un nuevo marco para el ejercicio de su propia responsabilidad en el futuro, el nosotros primitivo cobra la figura ética del *ser corresponsable*. Pero en esta fase definitiva de la corresponsabilidad el testigo o tercero *ante* el cual la responsabilidad se ejercita moralmente, como condición de su posibilidad, no puede ser ya ninguna de las partes implicadas, sino sólo la instancia personal suprema, a la que denominamos Dios.

Pero la convivencia entre los hombres incorpora asimismo al encuentro yo-tú formas relacionales interhumanas no estrictamente interpersonales, como son los modos humanos genéricos, aquellas veces en que reaccionamos simplemente como vivientes corpóreos, o bien los modos específicamente humanos, cada vez que me comporto como es exigible de un hombre, o las tipificaciones propias de mi generación o de mi pueblo, o los gestos impersonales o estandarizados...; todas estas modulaciones inexcusables hacen que la relación de trato yo-tú esté bordeada y mediada por numerosos planos cruzados, provenientes del conjunto de los "ellos" o simplemente del "ello".

Por consiguiente, la contraposición entre la primera y la segunda persona, así como el encuentro en que se actualiza, no son posibles, en su especificidad interpersonal, sin un fondo de coincidencias, que van desde la condición personal por la que se efectúa el reconocimiento recíproco hasta la comunidad más indeterminada en el ser que subyace a cualesquiera diferencias. A cada uno de estos niveles se plantean sin duda unas exigencias éticas peculiares: como hombres nos debemos consideración; la misericordia que experimenta el buen samaritano es la que se debe al desconocido maltrecho, como hombre prójimo; como perteneciente el otro a una generación mayor, le debo deferencia; como personas, el débito ético mínimo es el respeto...

Mas, si partimos de las formas objetuales de relación con el otro, en las que se me presenta como funcionario, como cliente, como cooperante..., ¿es posible también instalarse desde ellas en el nivel ético de la corresponsabilidad? Para poder dar una respuesta afirmativa, es preciso reparar en que el otro anónimo con el que me topo es una persona encubierta, que en cualquier momento se me puede desvelar. Más allá del rendimiento en términos de cooperación, o bien del compromiso entre las partes que pone fin a un conflicto objetivo, se halla operante la co-participación en las vivencias ajenas, por la que se define esencialmente la con-vivencia. Fijémonos en lo peculiar de ésta. La relación interpersonal sólo es posible desde la igualdad constitutiva de las personas, en tanto que se reciprocán, y desde la veracidad esencial que las hace manifiestas en su condición personal. Por ello, los eventuales abusos en el trato o las formas de mendacidad únicamente se tornan comprensibles de un modo derivado, como falseamiento de aquella relación previa de igualdad y de veracidad en que de suyo se encuentran como personas.

Por su parte, el componente de no patencia incluido en la patencia parcial del otro exige en mí una actitud correlativa de creencia —que es confianza— en mi relación con él, a la que se opone la también posible desconfianza. De acuerdo con el distinto modo de hacerse efectiva la confianza, se diferencian la relación con el amigo (alguien determinado, conocido en su particularidad) y la relación con el prójimo (alguien indeterminado, que necesita de mí). Tanto en una como en otra relación se pasa del nosotros compositivo al nosotros corresponsable de quienes han creado el espacio nuevo del "entre". Si en la amistad la confianza es lo que permite superar la incertidumbre respecto de lo que el otro no me hace manifiesto, en la relación de proximidad la confianza se hace especialmente precisa para que fluya el doble movimiento correlativo de súplica y de donación.

Ahora bien, en un aspecto fundamental enlazan el amor de amistad y el amor al prójimo con la esperanza: en la ilimitación de su término, sólo parcialmente cumplido en cada uno de los encuentros con los otros, bajo sus diversas formas. El tú plenario al que se abre el yo ha de ser tal que no tenga que sopalarse de continuo con un él, que se evade, por así decir, de la intencionalidad dilectiva del encuentro. Con todo, la relación con el tú empírico no se frustra en esencia —como creía Sartre— porque retorna, pero sí muestra su finitud e insuficiencia en la necesidad de ser rehecha, y sólo puede afianzarla el respaldo del Tú divino, que lo es sin fisuras.

### 3.2. La persona, un ser que se compromete

Entre los signos morales que sólo son posibles desde la constancia de la otra persona no sólo se cuenta la responsabilidad, sino también las obligaciones que son inherentes al prometer. Tanto en la conciencia de responsabilidad como en el prometer la libertad no se desenvuelve según el esquema de la adecuación de los medios a un fin pretendido —ya que ni la responsabilidad ni el prometer son fines mediados para su realización ni, por el lado opuesto, medios que recibieran su cualificación de fines externos—, sino que estamos ante una elección primaria y decisiva. Pues mientras en el paso del fin a los medios los motivos no quedan alterados con la elección, ahora la elección consiste en adherirse explícitamente al bien de la otra persona, inaugurando un espacio nuevo de motivaciones.

Hacerse responsable ante otro, asumir las responsabilidades que ya se tenían para con él o tomar la responsabilidad de orientarle dan lugar a acciones diversas e imprevisibles, pero en todo caso convergentes en alguien otro que las unifica como acciones responsables. La diferencia entre la responsabilidad y el prometer se advierte en que mientras se es responsable cesa nuestra iniciativa, reemplazada por la vigilancia y la solicitud, centradas en quien está confiado a nuestra responsabilidad, y, en cambio, en el prometer la voluntad se adelanta al bien personal ajeno, intangible para ella, pero a la vez dejándole que abra a la actuación un espacio de juego en el horizonte de ese bien. Al prometer, el hombre certifica explícitamente la identidad ética de sí mismo, y oblícamente la identidad de quien se beneficia de su acto.

Ahora bien, pese a estas diferencias, tanto ser responsable como estar vinculado por lo prometido tienen en común el no resultar de actos constituyentes debidos a la conciencia del sujeto. Lo prometido sigue siendo válido aun cuando no lo esté considerando de un modo actual<sup>26</sup>. Ni uno ni otro estado admiten la iteración reflexiva ni la prosecución metalingüística, por cuanto conciernen éticamente al ser idéntico sobre el que recaen las responsabilidades, o que vbg. se ha com-prometido mediante su acto de prometer.

De este modo, la obligación de lealtad a lo prometido no se confunde con la iniciativa de prometer ni requiere tampoco un acto reflexivo posterior para hacerse consciente, sino que es concomitante de la promesa, siempre cumplida en tiempo presente y en primera persona. La expresión "prometo que he prometido", en vez de consistir en una objetivación del acto primero, es un nuevo prometer, acompañado también de sus condiciones éticas. Mientras la

---

<sup>26</sup> A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts (Las bases aprioricas del Derecho civil)*, Obras, I, p. 148 ss.

promesa la puedo efectuar o no, el quedar vinculado por el contenido del acto no depende de una decisión propia.

Pero por ser en sí mismo un acto ético-performativo, y no sólo intencional, su validez tampoco depende de la conversión metalingüística subsiguiente, siempre posible, como si el contraer una promesa estuviera en función de un posterior prometer cumplir lo prometido, y así sucesivamente. Los límites de la reflexión fenomenológica y del uso lingüístico no pueden provenir, entonces, sino de la persona, que en su acto intencional-verbal se hace patente simultáneamente como una realidad más acá de sus actos y requerida en su ser por el bien moral que ella misma no ha puesto intencionalmente, ni lo ha proferido con sus emisiones.

Lo que aquí hace las veces de las instancias reflexiva y lingüística es la otra persona, sin la cual el prometer no sería posible. Pero no sólo está supuesta la otra persona como destinataria del acto, sino que también la persona propia queda involucrada en su índole moral, en tanto que ella misma es un prometer, en el sentido de que con su acto supera el "no" (de lo no realizado todavía) que ontológicamente le es inequívoco. Al igual que la responsabilidad, el prometer es posible desde la versión primaria hacia el futuro que caracteriza a la persona. Como expone Spaemann: "Al hablar la persona y procurar ser entendida, se coloca ya en la relación personal, que en todo prometer determinado está supuesta. No se plantea en adelante la pregunta por una 'fundamentación última'. La renuncia a esta pregunta *es* la fundamentación última, y esta renuncia se opera siempre que los hombres se aceptan entre sí como personas o reivindican esa aceptación"<sup>27</sup>.

¿Se puede establecer alguna relación interna entre las dos actitudes éticas acabadas de examinar? La prioridad en todo caso habría de adjudicarse a la responsabilidad. Como la promesa parte de la aceptación en común por su sujeto y su destinatario de los valores y de las reglas de comportamiento que la hacen válida, la responsabilidad ante estos valores y reglas está supuesta en la constitución convencional de un comportamiento como debido en virtud del acto de prometer. En este sentido, una promesa hecha irresponsablemente queda invalidada desde la Ética de la responsabilidad. Sería deficiente una promesa que no se pudiera justificar responsablemente ante aquel bien del que aquél a quien se promete es beneficiario.

Esta implicación de unos supuestos pragmáticos y axiológicos, asumidos responsablemente en el acto de prometer, es lo que hace innecesario, e incluso inconsistente con el propio acto, que para derivar de ahí como término de obligación un comportamiento hubiese que contar con su aceptación explícita por el beneficiario, a diferencia de lo que ocurre en los otros actos sociales (el exhortar, el pedir...). Prometer como acto social no es

---

<sup>27</sup> R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, EUNSA, 2000, 214-215.

tener la intención de prometer, ni tampoco declararlo ante B, añadiéndole su eventual aceptación por B, sino que su carácter social se integra en la propia realización del acto por medio de su índole pragmático-lingüística. Por lo mismo, tampoco su índole ética se le sobreañade intencionalmente, pues su realización externa implica tanto el reconocimiento dispensado a la otra persona como el carácter personal de quien se identifica moralmente a sí mismo en el prometer.

Las obligaciones que surgen del prometer están, por tanto, en conexión con unos valores y con unos implícitos pragmáticos, pero ello no significa que estos supuestos sean suficientes para su derivación. Debo concederle al otro lo prometido, no en virtud de la estimación intencional antecedente del valor vinculante a que se refiere lo prometido, y tampoco en razón sin más de unas cláusulas pragmáticas (pues éstas se invalidarían a sí mismas, si no fuera posible referirlas al bien de la persona). Es éste el lugar en que las nociones de naturaleza humana y de dignidad personal nos resultan indispensables para la comprensión de los requerimientos morales en su significación propia.

Mientras las cualidades axiológicas sólo fundan principios axiomáticos, la naturaleza, como principio operativo finalizado, parece que vendría a dar cuenta de la función dinámica y finalista, innegable en la actuación moral. A esto cabe oponer que, al igual que ocurre con los datos morales particulares de la responsabilidad y del prometer, los fines inscritos en el ser natural no funcionan de suyo en los actos personales, sino que han de ser integrados en fines personales. Una de las razones de esta situación es el modo no unívoco como los fines específicos naturales se expresan en los actos singulares, de tal modo que el hombre ha de resolver prácticamente en cada caso cierta indeterminación natural. A lo cual se añade que la naturaleza sólo proporciona la noción general de fin a través de sus funciones específicas, pero no esboza en su determinación particular, ni en sus conexiones teleológicas, los fines personales que subyacen habitualmente a las metas proyectadas.

Pero la razón decisiva por la que la moralidad rebasa la *determinatio ad unum* o unívoca de la especificación natural —por más que parta de la base de los fines prefigurados en la naturaleza— está en que los fines naturales sólo rigen moralmente la actuación cuando se los relativiza en su significación inmediata y se los pone en relación con el bien humano absoluto ("*bonum est prosequendum et faciendum, malum est vitandum*"). Sólo así es posible asumir un centro no definido para el comportamiento moral singular. El deber de cuidar de la salud, por ejemplo, se basa en la naturaleza del hombre, pero sólo es principio de obligaciones si se me ofrece como particularización del bien humano, y en este sentido fuente de obligaciones también hacia las otras personas.

En la convergencia entre la naturaleza ya finalizada en sus operaciones y el agente personal como sujeto de sus actos se halla la noción ontológico-moral de la *dignidad*

*humana*. Pues no habría dignidad en el hombre, si éste representara un mero ejemplar natural de su especie (en cuyo caso la dignidad natural del hombre sería una forma de especieismo<sup>28</sup>, según la descalificación que de ella ha hecho Peter Singer); pero tampoco significaría nada la dignidad, si dependiera de la voluntad personal, ya que siempre podría anteponer *ad libitum* unos u otros signos culturales o conquistas de la existencia como los acreedores propios al título de dignidad. Frente a estos dos extremos errados, la tarea moral de *dignificación de la persona se funda en la dignidad* que conviene inicialmente y por igual a todos los seres humanos desde su reconocimiento natural como siendo alguien. O en términos paradójicos: adquirir dignidad moral sólo es viable en quien posee ya la dignidad ontológica definida que le posibilita adquirirla.

Esta distinción no significa que dignidad ontológica y dignidad moral sean dos niveles sucesivos y escalonados en el proceso de personalización, sino que es una única dignidad la que trasparece bajo uno u otro aspecto, bien que connotando indirectamente el otro. Alguien es digno porque no se reduce a sus rasgos externamente observables, y reconocerle así es ya una actitud éticamente digna; pero, de modo inverso y complementario, una acción es moralmente digna cuando, en vez de conferirse la dignidad a sí misma, constituye uno de los modos en que se expresa la dignidad inviolable que ya posee el hombre en su ser. Terminaremos el capítulo con unas consideraciones sobre la dignidad en su doble referencia a la naturaleza y a la persona.

### 3.3. La dignidad de la persona

Dos señales características de la dignidad de la persona son el estar erguida y la autoposición, advertibles no sólo en la realización de actos particulares motivados por algún término externo, sino también como condiciones genéricas del existir humano. Una y otra son indicativas a su modo del trascendimiento inherente al ser personal<sup>29</sup>. La posición erecta sitúa a la persona ante un horizonte objetivo, en el que se orienta y que nunca puede divisar enteramente. Y la autoposición es lo que hace posible tener por inalienables los actos en los que la persona se expresa y hace patente. En este sentido, la experiencia de la violencia como atentatoria a la dignidad no deriva tanto de aquello que en particular es impuesto cuanto más básicamente de la pérdida de la autoposición como rasgo inconfundible de los actos existenciales.

---

<sup>28</sup> Se entiende por especieismo, en la terminología de R. Ryder, a la atribución “injustificada” o narcisista de un estatuto de dignificación a la especie humana, que la sobrevalora sobre las otras especies. Cfr. J. BALLESTEROS, *Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos*, Real Academia de Cultura Valenciana, Valencia, 1999.

<sup>29</sup> D.P. FEDORYKA, “Ontological and existential Dimensions of human dignity” (“Dimensiones ontológica y existencial de la dignidad humana”), *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik (Dignidad humana. Metafísica y Ética)*, M. Crespo, (ed.), Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1998, pp. 119-144.

El dominio sobre los bienes externos sólo es muestra de dignidad en la medida en que prolonga hacia el exterior el autodomínio inherente a la persona (lo contrario equivaldría al sinsentido de hacer depender la dignidad humana de objetos materiales que le son inferiores en rango). Mientras la autoafirmación de la voluntad se cierra y obstruye en los límites de sí misma, la autoposición es en vista de aquello que direccionalmente la justifica. No es una dignidad funcional “en orden a”, como a veces se la ha presentado desde el liberalismo, sino intrínseca a su sujeto, cuya grandeza se hace visible en la entrega de sí mismo a lo que le supera. Por contrapartida, el limitado dominio de sus pasiones que ejerce el delincuente — como ejemplo de actuación carente de entrega— se adecúa a aquella racionalidad que en mayor o menor grado guía sus actos, pero termina justamente en el punto en que la razón es conducida instrumentalmente por unos móviles pasionales.

Poner al ser personal digno en función de un criterio biológico constatable, como puede ser la anidación del embrión en el útero, equivale a confundir la persona con un fenómeno empírico. Se suele denominar *personismo* a esta posición, por sustantivar la persona al margen de una naturaleza. El personismo disocia, a partir de criterios empíricos, el ser personal del ser biológico-natural, la persona respecto del hombre. A lo cual hay que replicar que el único criterio empírico de que disponemos es la continuidad procesual en el desarrollo de un ser idéntico, lo cual vuelve arbitraria cualquier fijación del momento en que acaecería la conversión de un ser natural en persona<sup>30</sup>.

Tanto la naturaleza como la persona son coprincipios constitutivos de un único ser, interactuantes en todas las etapas de su crecimiento, y no fenómenos observables<sup>31</sup>. Por ello, se los deslinda de acuerdo con la función que a cada cual compete. La naturaleza establece los límites definicionales y operacionales del poder-ser humano, contraponiéndolo específicamente a las otras naturalezas no humanas, mientras que la persona singulariza a la naturaleza humana, apropiándosela a una realidad efectiva, en crecimiento ilimitado. Los actos, conscientes o no, en los que la persona se tiene por suya, autorrealizándose, son *de* alguien personal, que excede cualquier definición; en cambio, las posibilidades específicas que delimitan su campo de actuación proceden de una naturaleza, que lo es desde el inicio, y acompañan a todo el curso de la existencia personal.

Naturaleza y persona tienen un papel irremplazable y recíproco en la dignidad humana. El hombre es digno en tanto que persona, al no limitarse a ejercer como miembro de una especie natural. Pero, a su vez, los comportamientos en que se patentiza su dignidad

---

<sup>30</sup> A. SUÁREZ, “Der menschliche Embryo, eine Person. Ein Beweis” (“El embrión humano, una persona. Una prueba”), *Der Status des Embryos*, IMABE, Schweizerische Gesellschaft für Bioethik, Zurich, 1989, pp. 55-80.

<sup>31</sup> BECKMANN, J., “Natur und Person vor dem Hintergrund gegenwärtiger bioethischer Grundprobleme”, *Natur und Person im ethischen Disput*, Dreyer, M., Fleischhauer, K. (eds.), Alber, Freiburg/Munich, 1998, pp. 235-257.

moral son *secundum naturam*, conforme a su naturaleza, hasta el punto de instaurar con ellos una segunda naturaleza, armónica con la primera, según la tesis clásica. Por ser persona, son comportamientos que recaen sobre el sujeto digno que los realiza, más allá de la función immanente de autoconservación que tiene en común con los otros vivientes; pero, por ser naturaleza, cuentan con un marco de desenvolvimiento normativo que los cualifica como moralmente dignos. Tan expresiva de la dignidad es la apropiación personal de cualquiera de los actos singulares como su posibilidad natural definida. En cuanto a la irreductibilidad de la naturaleza a la persona en términos de dignidad, se muestra en que un ser en sí mismo digno —la persona— puede comportarse contrariamente a sus dictados naturales, indignamente; y sólo un ser provisto de dignidad ontológica puede lesionar lo que es adecuado a su propia dignidad natural, haciéndose a sí mismo moralmente indigno.

Así, pues, la dignidad se hace patente en tres planos diferenciados, por más que se coimpliquen: ontológico, ético y jurídico. Veamos cómo se pasa sucesivamente de cada uno a los otros.

La dignidad ontológica es la que posee indivisiblemente todo hombre desde el inicio de su existir. Ni siquiera es condición suya que tenga que hacerse consciente, sino que basta con la identificación de un “alguien” (es decir, de un ser humano) para poder atribuírsela; tampoco deja alguien de tenerla en razón de sus acciones. Propiamente no está en el hombre ni el ganarla ni el perderla. Pero sí es en razón de ella por lo que se pueden reconocer acciones dignas e indignas, tales que estén o no en coherencia con la dignidad ontológica del agente de esas acciones o de aquél en quien repercuten.

El ámbito de lo jurídico, por su parte, presupone en su mismo origen la dignidad en los aspectos destacados. Así lo manifiesta el propio concepto de derecho tanto en su acepción objetiva como en su sentido subjetivo. Objetivamente el derecho designa la cosa o bien externo que se llega a poseer en virtud del acto correspondiente (cesión, compraventa, testamento...). Cualesquiera que sean las condiciones estipuladas para la validez de esos actos, no podrían plasmarse sin poner en juego concomitantemente cláusulas morales, como el cumplimiento de la promesa o la aplicación de la justicia. Pero es el concepto subjetivo del derecho el que evidencia más próximamente la dignidad ética. Pues para disponer de un derecho (tener “derecho a”) el sujeto ha de disponer en alguna medida de sí mismo a través de los actos que reivindica. En otros términos: sin el dominio genérico sobre sí tampoco podría ejercer el dominio sobre sus movimientos, opciones, actos de posesión..., a los que se denomina significativamente no sólo derechos subjetivos, sino también libertades fundamentales. Así, pues, tanto la asignación de unos bienes jurídicamente protegidos como el ejercicio de los derechos o capacidades reconocidos por ley son sólo viables en quien es moralmente sujeto, es decir, en quien tiene un valor no reducible al de las cosas intercambiables.

Pese a la diferente modulación que recibe la dignidad en cada uno de los tres ámbitos, estamos ante una única realidad, ramificada escalonadamente. Importa destacar, sin embargo, que, aunque entremezcladas sin solución de continuidad, no se pasa de una a otra de las tres esferas por derivación lógica. Veámoslo a propósito de cada una.

La actividad en la que se expresa la dignidad de la persona, lejos de constituir una secuela suya necesaria, estriba en el carácter *donal* de su libertad. Merced a él no sufre mengua la persona al dar de lo suyo, sino que acrecienta su propia libertad activa, sin por ello dejar de ser receptiva. Tal ocurre, por ejemplo, en la comunicación, en tanto que provista de la estructura donante-receptora y de la trayectoria de ida y vuelta, que hace que quien la recibe pueda a su vez proseguirla y el que la había iniciado pueda enriquecerse. En este sentido, las virtudes, en las que se muestra la dignidad moral, no pueden ser restrictivas desde fuera de la actividad donadora expresiva de la persona, sino que consisten en las energías que desde el actuar inciden o toman contacto con el ser, conforme a la ley antropológica más general por la que a través del hábito la operación refluye sobre la potencia. A diferencia de las leyes técnicas, las virtudes no se miden a partir de unos arquetipos exteriores, sino que son internas a la actividad libre, que es inseparable de la dignidad de la persona. La máxima de Píndaro “llega a ser el que eres” tiene su sentido legítimo en no pretender derivar por vía lógica ni natural el hacer del ser, sino más bien volver del hacer —guiado pluralmente por la razón práctica— al ser, que está en el origen.

Por su parte, la dignidad tutelada por el derecho tampoco resulta de una deducción desde los principios morales de la actuación, en la medida en que, según Tomás de Aquino, las leyes jurídicas proceden via *determinationis*, dando concreción histórica a preceptos morales más generales. Indirectamente se manifiesta en ellas uno de los arraigos de la libertad humana, el relativo a la convivencia organizada, al lado de otros como el hábitat exterior o la relación con Dios; todos ellos proceden de la subsistencia de la persona en su esencia o naturaleza, como principio definido, cuyo despliegue ha de contar con los fines que configuran a las otras realidades.

También se puede exponer la relación entre los dos ámbitos, ético y jurídico, de la dignidad mediante los conceptos de libertad positiva y negativa, empleados por N. Hartmann. Ambas representan las dos caras complementarias de la libertad: la una desde el carácter autodeterminativo del sujeto, la otra como espacio de opciones para la primera. Sin libertad positiva, resultarían vacíos los encuadramientos jurídicos para la libertad; y sin alternativas para la acción, la libertad positiva quedaría como en suspenso, representándose imaginativamente lo que desaría, pero sin capacidad para proyectarlo de un modo efectivo.

Spaemann ha puesto de manifiesto que la dignidad comporta la independencia de la realidad personal respecto del contexto. Así lo refleja el pronombre de primera persona, cuyo referente no está en función de contextualizaciones externas, ni siquiera de las propiedades internas del sujeto; la verdad que hace significativo al pronombre personal es anterior a toda contrastación, y en este sentido está a salvo de cualquier error. El yo humano se agota en ser actualización lingüística de una realidad personal. Más particularizadamente, la verdad de una proposición en sí misma evidente (axioma en sentido clásico) y el bien moral de una acción poseen la descontextualización que es propia de todo lo que es digno en sí mismo. Aquí dignidad excluye toda inclusión en un cálculo de costes y beneficios, dando así un significado a la Ética de la responsabilidad cualitativamente distinto del que adopta el consecuencialismo, al tratar a las consecuencias como magnitudes commensurables. La verdad enunciativa y la moralidad de un acto participan, en efecto, de la dignidad personal y le dan una singular constancia, en tanto que no se miden por un baremo externo inexistente.

La dignidad implica ex-celencia singular, oponiéndose a lo que es un mero caso particular. Por esto, es primariamente el sujeto personal quien es digno: ni las operaciones naturales que lo definen ni los patrones culturales que interpretan genéricamente sus comportamientos pueden responsabilizarse de unos hábitos voluntarios mediante los cuales la persona dirige y hace verdadera su actuación. También cuando la naturaleza está disminuida o no llega al nivel de la conciencia su sujeto portador, el “alguien”, es éste igualmente digno y exige éticamente el reconocimiento libre por los otros como persona. No reconocer a todos los seres humanos el status digno de la persona significa tanto como erigirse en árbitro de quiénes son o no personas, pasando por alto que el reconocimiento del ser personal del otro no es una concesión, sino que se basa en el ser de éste.

La coimplicación entre naturaleza y persona es lo que posibilita que la referencia de las inclinaciones naturales al bien tenga lugar por mediación de la *sindéresis* o primer principio práctico, en el que se expone la verdad de la voluntad procedente de la persona (“*bonum est prosequendum et faciendum, malum est vitandum*”). Los datos provenientes de las inclinaciones naturales no son premisas factuales que hubiera que componer con algún principio normativo (“hay que hacer y perseguir el bien, hay que evitar el mal”, prescindiendo de la forma gerundiva) para extraer de ahí conclusiones éticas, sino que son identificados por la razón práctica como fines para un sujeto personal digno<sup>32</sup>.

Las inclinaciones naturales pertenecen desde el inicio a su sujeto como ser finalizado, no habiendo de esperar, por consiguiente, a ser posteriormente humanizadas por la persona al margen de su naturaleza. Así, la tendencia más elemental a la conservación en el ser se refiere

---

<sup>32</sup> G. GRISEZ, “The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa Theologiae I-II, q. 94, art. 2” (“El primer principio de la razón práctica. Un comentario a la Suma Theologica q. 94 art. 2º”), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, A. Kenny (ed.), Macmillan, Londres, 1970, pp. 340-382.

ya a un bien humano cuando se trata de la naturaleza del hombre, sin comportarse como un dato informe que fuera luego humanizado por la sola intención “espiritual”. Pues la experiencia de las inclinaciones naturales no es abstracta, sino existencial o connotativa de su sujeto: “yo tengo frío, hambre, etc”, y no “se da el frío, el hambre... en mí”. No es, por tanto, una reflexión en la línea objetiva la que conduce al sujeto partiendo de sus operaciones naturales, sino que éste queda connotado inobjetivamente en la experiencia vivida correspondiente, de tal modo que la *reditio* o vuelta hacia él no se efectúa aisladamente de sus operaciones y de los objetos que las especifican.

## CONCLUSIONES

La pluralidad de tesis que aparecen a lo largo del libro convergen en la ineludibilidad de la realidad personal, supuesta de uno u otro modo en los distintos análisis particulares aquí emprendidos. La posibilidad de la transformación del yo trascendental en persona se ha vuelto efectiva con los propios recursos fenomenológicos, ya en el mismo Husserl, y más explícitamente en fenomenólogos posteriores como Max Scheler y Edith Stein.

He presentado los distintos pasos en esta dirección como un avance en su delimitación fenomenológica y en la aproximación conceptual correspondiente. La incorporación al yo de las motivaciones activas y de las habitualidades le hacen dejar de ser un mero foco de irradiación de las vivencias, como le presenta a una primera inspección la reducción trascendental, para convertirlo en el sujeto que conduce sus actos y se incrementa con ellos: la clave para la noción de persona así obtenida está en la unificación teleológica de los propios actos, sólo posible en un ser que está orientado de un modo finalista desde sí mismo.

Este mismo papel unificador de los actos es el que cumple la persona en Max Scheler. Pero lo que en Husserl era direccionalidad finalista, es en Scheler el *ordo amoris*, en el que se expone cada persona en su ethos descriptivo-normativo. El modo fenomenológico de proceder se acusa en Scheler en que sólo en los actos se expresa la persona, y en su caso termina en la aporía de un quién que es irreductible a sus actos, pero sólo en ellos, y remodelado de continuo por ellos, se puede manifestar.

Los dos motivos básicos de tránsito para el tratamiento que hace Edith Stein de la estructura de la persona son los análisis husserlianos de la temporalidad inmanente y la

noción de *Einfühlung* o empatía (conocimiento no conceptual y valorativo de la persona ajena): la pasividad del tiempo corresponde a su opacidad para sí misma, mientras que la empatía revela la disposición concéntrica de sus estratos (yo, alma, cuerpo) a partir del carácter puntiforme del yo. La contraposición a Scheler se advierte en que para éste la persona era presentada como unidad sólo dinámica (sin opacidades pasivas) y disociada del yo o sujeto psíquico.

También se ha ensayado la aproximación a la noción de persona desde algunos supuestos de la acción social, como son el sentido, la dialogicidad a sus diversos niveles y el mundo de la vida sobreentendido en ella. Son conceptos que han sido tematizados de diferentes modos a partir de los enfoques que han seguido a la Sociología comprensiva de Max Weber, especialmente en A. Schutz, G.H. Mead, H.G. Gadamer o J. Habermas. El contraste con estos autores me ha llevado a poner en conexión tales conceptos con la identidad de la persona, como particular básico que sustenta las variaciones en la orientación mundanal e histórica, y con su relacionabilidad constitutiva, que la hace irreductible a una cosa emplazada desde unas coordenadas exteriores.

El tratamiento en directo de la identidad de la persona lleva a concluir que no puede ser resultado de la aplicación de unos criterios que la fijaran, sino que equivale a su singularidad, irreductible tanto a rasgos lógicos como a una cierta sección en la sucesión temporal. Aunque a través del cuerpo y de los estados psíquicos reflejados en él la persona es reconocible desde fuera, su dimensión subjetivo-interna (su *intus*) precede a toda posible objetivación y es lo que estrictamente hace de la persona una unidad inconfundible.

Contando de un modo general con los distintos planos de articulación entre la identidad y la relación (nivel lingüístico, nivel sociológico y nivel psicológico), se examina el modo como en particular se coimplican en la persona. Resulta de ello que la persona configura su identidad a través de diversos marcos referenciales, a los que sitúa en el horizonte del bien que ella misma no puede abarcar ni emplazar desde una perspectiva ulterior.

Estos marcos, que dan lugar a relaciones cualitativas no relativizables, son: a) lo *público*, en tanto que cada sujeto toma las autointerpretaciones con que define su identidad de una red significativa de interlocución, accesible públicamente; b) lo *histórico*, que acusa el sello personal en notas como la irrepetibilidad o el curso abierto de posibilidades inéditas, en correlación con la natividad originaria de la persona; c) el *lenguaje*, que muestra su relacionalidad en la circularidad de las relaciones entre las partes y el todo, paralela a la que se da en la historia, y que a través de la discursividad existencial se pone en conexión con la persona, y d) la *pertenencia a una cultura* particular, que es un rasgo de la persona en la medida en que se vuelve compatible con su apertura trascendental al bien.

La Segunda Parte se propone integrar en la realidad peculiar de la persona los caracteres fenomenológico-descriptivos anteriores, que se nos han mostrado de un modo disperso, cuando no antinómico (como era el caso de la identidad como incomunicabilidad y de la relacionabilidad, ambas constitutivas). En vez de soldar estas notas desde sí mismas de un modo predicamental, como sustancia y accidente, o en el sentido inverso como pluralidad de fases temporales y unidad compositiva, resulta más fructífero acomodar a la realidad personal primigenia los fenómenos de la corporalidad, la futuridad, el tener posesivo, la pareja identidad/relación, la acción relativa a los fines y la libertad, como posibilidades en las que se manifiesta el ser personal y que carecen de prefiguración en otros marcos reales. En la persona hacen patente estos fenómenos una coherencia sistemática, así como su resistencia consiguiente a ser tratados por separado.

La persona es, en efecto, un “alguien” que está más allá de toda apariencia corpórea y anímica, y de ello son prueba su futuridad, nunca reducible a presencia objetiva, su expresividad a través de un cuerpo que no la agota, el “*tener*”, como modo inmaterial de apropiarse las realidades externas, sus propias realizaciones, sólo inteligibles de acuerdo con el ser de ella, entre otras manifestaciones. También la identidad y la relación se esclarecen en función de su ser. La identidad de la persona se expone reactualizadamente mediante el yo, como expresión que está falta de referente; y la relación, reveladora de su ser, es la que crea un espacio inter-personal común, pues sin la coexistencia el ser de la persona no sería comprensible.

Entre las formas comunitarias inseparables de la persona, he hecho hincapié en la familia, la nación y el Estado, indagando los modos respectivos de poner en relación la vida pública, a la que las tres pertenecen, con la persona. Lo común a las distintas expresiones comunitarias está en los respectivos espacios inter-personales —no meramente ideales o ficticios— que las posibilitan; las personas amplían, en efecto, su campo de expresividad y de acción hasta formar ámbitos cuando no se relacionan como meros individuos, ligados contractualmente, y es esto lo característico de las formas comunitarias. Sin embargo, existen diferencias tipológicas notables —tanto en su apoyatura fenomenológica como en su consistencia ontológica— entre las tres especies de comunidad señaladas.

Por último, los actos morales revelan, como dimensión nueva en el ser personal, su carácter absoluto, que se refleja de un modo particular al contraer responsabilidades o al quedar vinculado por lo prometido. La absolutez significa aquí que ni la responsabilidad ni el saberse obligada la persona se deben a iniciativas propias, relativas a ciertas circunstancias y que pudieran más tarde ser revocadas, sino que —ciertamente con ocasión de algunas iniciativas libres— la persona queda reclamada en el centro de su ser, sin que ella lo haya pretendido intencionalmente.

La dignidad resulta ser el concepto-puente adecuado entre la condición ontológica de la persona y las exigencias morales incondicionadas. Terminaré enunciando de un modo simétrico y hasta cierto punto paradójico la caracterización moral de la persona como pser digno: la persona es digna antes de dignificarse con sus actos morales, y correlativamente los actos morales la hacen digna porque tienen por supuesto una dignidad que es previa a sus realizaciones morales.

**INDICE DE NOMBRES**

Agustin de Hipona 38, 39, 54

Arendt, H. 107-109

Aristóteles 45-46, 122, 124

Austin, J. 71, 73, 75

Bacon, F. 13

Beck, U. 174

Beckmann, J. 192

Bergson, H. 135-137, 138

Berlin, I. 112

Binswanger, L. 151

Blackstone, W. 180

Boecio 46, 123-125, 126

nonow, D.F. 151

Bubner, R. 19

Calderón de la Barca, P. 39

Comellas, J.L. 173

Condillac, E. 113

Cruz, M. 64

- Danto, A. 64
- Demóstenes 39
- Descartes, R. 12, 13, 21
- Dostoievski, F. 159
- Dreyer, M. 90
- Durkheim, E. 66
- 
- El Greco 54
- 
- Fedoryka, D.P. 190
- Felipe II Augusto 171
- Ferrer, U. 15, 17, 32, 43, 64, 74, 118, 130
- Ferret, S. 95
- Fetz, R.L. 51, 63, 88, 123
- Fichte, J.G. 18-21
- Fidalgo, A. 50
- Fleischhauer, K. 90
- Folter, R.J. 80
- Frank, M. 19
- Frege, G. 37
- 
- Gabel, M. 33
- Gadamer, H.G. 77, 198

- Gandhi, 31
- Gehlen, A. 19-21
- Giddens, A. 174
- Goffmann, E. 62
- Grawert, R. 104
- Gredt, J. 45
- Grice, H.P. 90
- Grisez, G. 196
- Gurvitsch, A. 77
- 
- Habermas, J. 21, 66, 77, 81-83, 84, 87, 153-154, 170, 198
- Hare, R.M. 74
- Hartmann, N. 195
- Haslanger, S. 88
- Hartmann, N. 194
- Hegel, G.W.F. 12, 113
- Heidegger, M. 131, 151, 177
- Hildebrand, D. von 47, 48-49, 142-149
- Hobbes, T. 113, 166, 167
- Hobsbawm, E. 173, 174
- Hoche, H.U. 24
- Honnenfelder, L. 16, 41
- Housset, E. 32

Husserl, E. 12, 14, 21-32, 33, 37, 42, 49, 50, 52, 56, 74, 77, 80,  
98, 130, 197

Ingarden, R. 140

Inwagen, P. van 89

Jaspers, K. 178

Kant, I. 12, 14-17, 18, 19, 45, 105, 169, 170, 172

Kaulbach, F. 70

Kohlberg, L. 61

Láin Entralgo, P. 145, 183

Lévinas, E. 179, 180

Leonardy, H. 33

Lewis, D. 88

Locke, J. 90-91, 102, 113, 180

Lübbe, H. 174

Lyons, W. 72

Llano, A. 14

Mackie, J. 91

- Madell, G. 94
- Marías, J. 94, 118, 120, 121, 124, 165
- Martín Algarra, M. 80
- Mead, G.H. 60, 62, 87-88, 198
- Merleau-Ponty, M. 77
- Miller, D. 170
- Moya, C. 64
- Mulligan, K. 73, 83
- Müller, M. 13
- 
- Napoleón 171
- Nédoncelle, M. 129
- Nida-Rümelin, J. 64
- Noonan, H. 90
- 
- Ortega y Gasset, J. 19, 38, 119
- 
- Otto, R. 17
- 
- Parfit, D. 90, 96
- Parsons, T. 66-67
- Pfänder, A. 42, 47-48, 101
- Piaget, J. 61
- Píndaro 193

Polo, L. 125, 132

Popper, K. 111

Prauss, G. 15

Permoli de Marchi, P. 142

Quinton, A. 90

Rawls, J. 105

Reinach, A. 71, 73, 186

Renan, E. 173

Rhonheimer, M. 17

Ricardo de San Víctor 125

Ricken, F. 15, 16

Rilke, R.M<sup>a</sup> 152

Rousseau, J.J. 170

Runggaldier, E. 89

Ryle, G. 85

Samson, L. 19

San Juan de la Cruz 54-55, 58-59, 60

Santa Teresa de Avila 51

Sartre, J. P. 128, 143, 179, 185

Scheler, M. 33-41, 42, 44, 56, 92, 112, 134, 135, 137-140, 175,

- 176-177, 197, 198
- Schulze, P. 170
- Schutz, A. 67-69, 77, 80-81, 82, 106, 119, 154, 198
- Searle, J. 73-75
- Seifert, J. 124
- Serrano de Haro, A. 100
- Shakespeare, W. 145
- Sieyès, E.J. 171
- Simmel, G. 65
- Sócrates 122
- Spaemann, R. 41, 92, 93, 95, 131, 186, 187, 195
- Stein, E. 42-46, 47, 49-60, 61-62, 99, 101, 197
- Stolzenberg, J. 19
- Strawson, P. 85-87
- Suárez, A. 192
- Taylor, Ch. 13, 97, 102-106, 107, 111, 114, 129, 151
- Tomás de Aquino 125-126, 193
- Tönnies, F. de 159
- Tugendhat, E. 61
- Virgilio 145

Walzer, M. 116

Weber, M. 9, 64-66, 67, 68, 77, 169, 198

Welz, F. 69

Wiese, L. von 65

Wiggins, D. 91, 92

Wilson, W. 173

Zubiri, X. 41, 107, 108, 119, 124, 125, 126-127, 160