

Lección inaugural del curso académico 2013-14
por el Dr. D. Ángel Luis González
Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras

Pamplona, 6 de septiembre de 2013

Depósito Legal: NA 1200-2013

ZIUR NAVARRA, S.A. Pol. Ind. Mutilva Baja, Calle G, nave 11 - Mutilva Baja (Navarra)

PERSONA, LIBERTAD, DON

Excelentísimo Señor Rector Magnífico
Excelentísima Señora Presidenta del Gobierno
Excelentísimas e Ilustrísimas Autoridades
Claustro Académico
Señoras y Señores

Introducción

La filosofía, tal como la entiendo, realiza su tarea sin desentenderse del pasado; lo ya logrado inspira e impulsa el filosofar, por cuanto lo alcanzado no es un punto de llegada, sino un nuevo punto de partida. La filosofía se prosigue siempre, no se refunda o recomienza con cada pensador. Es actividad vital, que nunca se cierra y no debería clausurarse en un sistema (construir un sistema no debería ser objetivo alguno), puesto que la verdad, a la que siempre tiende como horizonte, es inagotable. Un sistema cerrado de suyo no es prosequible y considerarlo verdadero como tal lleva consigo, como señaló Nietzsche en sus *Consideraciones Intempestivas*, hacer solamente comentarios a lo que ya está terminado. Pero el pensar es imposible que termine, o que se limite a una glosa de un sistema, o a ser una coda a una melodía ya tocada en el pasado¹. Es preciso aspirar, de modo esperanzado, a un saber ulterior, aunque pueda parecer que está por encima de nuestras fuerzas. No se trata de una desmesura: es lo digno del hombre, como dice Aristóteles en los primeros compases de su *Metafísica*; se trata de un compromiso en la búsqueda y caza de la verdad, pues eso es la filosofía primera, la ciencia buscada, el saber que se busca. Para un intelectual, por así decirlo, lo que tiene “tirón” es la verdad, que es el valor supremo, y lo es –como afirma Polo habitualmente– en tanto que “conecta la libertad y aquello sin lo cual la libertad no puede ser intensa”.

Frente a ese optimismo de una filosofía abierta, encontramos un tanto paradójicamente un cierto pesimismo en el gran filósofo del espíritu que fue Jorge Guillermo Federico Hegel. Al final de sus *Lecciones de filosofía de la historia*, señala que Europa se está haciendo refractaria al espíritu, pues por todas partes el prosaísmo campa por sus respetos, comparece una magna superficialidad; y sabido es que el alejamiento del espíritu, un pueblo sin espíritu, como dice él, un pueblo volcado en la sola empiricidad, es algo inerte, residual, un monstruo en definitiva, asevera Hegel².

¹ Son apreciaciones entresacadas de las consideraciones de L. Polo en su *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, 103 ss. Sobre esos puntos han insistido recientemente Corazón, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011, 149 ss.; Falgueras, I., *El dar, actividad plena de la libertad trascendental*, en *Studia Poliana* 15 (2013), 69 ss., y Padial, J. J., *Leonardo Polo, in memoriam*, en *Themata*, 12-19, cuyas glosas tengo también en cuenta.

² Cfr. Polo, L., *ibid.*

Considero que el optimismo o el pesimismo antropológicos dependerán, en último término, de la concepción que se tenga de la persona y de su libertad. Suele decirse que no hay nada nuevo bajo el sol, y en muchos asuntos podría decirse que es efectivamente así; pero de modo radical hay muchas novedades; cada persona es un *novum*, y lo mismo cada libertad es algo nuevo, precisamente porque cada persona es irrepetible y la libertad está siempre abierta al futuro no escrito. En un trabajo titulado *Unidad y altura del tiempo histórico*, Leonardo Polo, el primer profesor de filosofía de esta Universidad, fallecido este año, plasmó las siguientes frases, que constituyen el pórtico y la plataforma de esta lección: “la situación actual, nuestra contemporaneidad, es tal que todo se juega en el hombre como persona. No estamos a la altura de nuestro tiempo sino en la medida en que aceptamos un ejercicio intenso de nuestra libertad y de nuestra capacidad de verdad. Sin esto, estamos simplemente fuera de nuestro tiempo, más alejados de él que los pueblos residuales de Hegel”. “¿Qué quiere decir una libertad “más” intensa? ¿Cuál es la forma pura de la libertad humana? La forma pura de libertad no está en la producción (...) La forma pura de libertad es la donación. La justificación ética del hombre, buscada y no encontrada por la moral moderna, es imposible si no se acepta esa distinción. Todos sus inventos para construir una ética han fracasado, por ese problema, porque el hombre es egoísta, porque el hombre malo está empecatado, porque la libertad es esclava, porque la libertad está sometida, por lo tanto no es auténtica libertad. Cuando la libertad supera de verdad su situación de esclava, es cuando es donante, cuando es inspiradora de actos donantes. La libertad está en el orden del don. Y el don es mucho más alto que la construcción. La construcción es asunto de causas y efectos. El donar es algo más”. Las aportaciones realizadas por el hombre “son novedades históricas derivadas de la novedad histórica radical que es la persona”³.

Por otra parte, he querido elegir como tema de esta Lección Inaugural del curso 2013-14 una cuestión, el don, por ser de suyo una cuestión interdisciplinar; la cuestión del don ha alcanzado en los últimos tiempos (25-30 años) un espectacular tratamiento en el terreno de la sociología, filosofía, psicología, economía, teología, la ética general, de la responsabilidad, de la responsabilidad dialógica, ética del cuidado y por supuesto otras muchas llamadas éticas aplicadas. ¡Hazte donante! es una invitación constante para... multitud de cuestiones diversificadas; el problema de la *dación* en pago... Mi contribución como metafísico pretende, en alguna medida, subrayar algunos puntos subyacentes a la filosofía práctica en que se suelen tratar los asuntos referentes al don y el donar, las múltiples formas de altruismo y generosidad que permiten superar la sociedad de los individuos, la inserción de la gratuidad en la esfera pública, los multiformes modos de solidaridad que comparecen cada vez más ampliamente (se habla de solidaridad y voluntariado sin fronteras), e incluso la sensibilidad moral de individuos indignados o humillados por referencia a la sensibilidad también moral de los técnicos o especialistas de la función pública

³ Polo, L., 114 y 116 respectivamente para cada uno de los textos señalados.

en sus diferentes campos, las cada vez más extendidas antropologías, éticas y bioéticas del cuidado, etc., etc. Hoy día no hay “una decadencia del don, que nos deja indiferentes”, como señalaba Adorno en 1951 en sus *Minima Moralia*. Mi contribución en este abigarrado asunto se basará en una explicación metafísica de persona y libertad, por cuanto el don, en sentido estricto, es interpersonal y tiene a la libertad como condición de posibilidad.

¿Qué significa don, dar, donar? La reflexión filosófica general sobre el dar ha estado siempre presente en la historia del pensamiento. Baste recordar los nombres de Séneca, S. Agustín, Tomás de Aquino, etc. Como simple botón de muestra citaré algunos textos de Séneca y de Tomás de Aquino, antes de pasar al “redescubrimiento” del don en el s. XX.

El tratado senequista *De beneficiis* puede considerarse como un lugar especialmente significativo sobre el problema del dar y, además, contiene algunos de los elementos que configuran la esencia contemporánea del don. La noción senequista de beneficio puede considerarse equivalente a la noción de don⁴. Señala Séneca que dar no es sencillo si se produce con discernimiento; se trata, sin embargo, de la mejor inversión; no se da para recibir: el don es incondicional y unilateral⁵.

⁴ Cfr. estas delimitaciones, entre otras muchas que podrían traerse a colación del rico tratado de Séneca: “¿Qué cosa es beneficio? Es una acción benévola que da gozo, recibiéndole, y que está con pronta y dispuesta voluntad a lo que hace. De modo que lo que se hace o lo que se da no es de tanta consideración como el ánimo con que se da y se hace; porque el beneficio no consiste en lo que se hace o se da, sino en la voluntad del que lo da y lo hace, y de solo esto podrás echar de ver que hay en ello grande diferencia: que el beneficio siempre es bueno, y lo que se hace ó se da no es en sí bueno ó malo. El ánimo es el que da estimación á las cosas pequeñas y el que da lustre á las abatidas, y el mismo es quien deslustra las grandes y quita el valor á las tenidas en precio. Las mismas cosas á que encaminamos nuestros deseos son indiferentes, sin tener naturaleza de bien ó de mal. Lo que importa es que siendo el ánimo el que da forma á las cosas, las guie y encamine, según lo cual no es beneficio aquello que se cuenta y se da. Al modo que en los sacrificios no consiste el culto de los Dioses en que las víctimas sean muy abundantes ni en que vayan adornadas de oro, sino en la recta y devota voluntad de los que veneran su deidad; porque los varones justos con un poco de farro y con humildes vasos de tierra muestran su religión, y, al contrario, los malos no purifican su impiedad aunque llenen los altares de mucha sangre”. Libro I, cap. VI, de la traducción de Pedro Fernández Navarrete, en Séneca, *El libro de oro, seguido de los pensamientos escogidos y del tratado de los beneficios*, Librería Bergua, 2ª ed., Madrid, 1936, 254255.

⁵ “Yerra el que piensa que el dar es acción fácil: mucho tiene de dificultad el dar con juicio, y no derramar acaso y con ímpetu. Con las dádivas granjeo a éste, pago al otro: ó éste socorro, de aquél me compadezco, al otro adorno, haciendo que la pobreza no le destruya ni le tenga impedido. A algunos dejaré de dar, aunque les falte, conociendo que por mucho que les dé, les ha de faltar: a otros les ofreceré, a otros colmaré. No podré en esto ser descuidado, porque nunca con mayor gusto hago obligaciones que cuando reparto dádivas. Dirásme: pues ¿qué haces en eso, si das para volver a recibir, y nunca para pedir? Aunque la dádiva se ha de poner en parte que no se haya de volver á pedir, hase de poner donde ella pueda volver. Colóquese el beneficio como el tesoro escondido en parte secreta, que no le saques sino es cuando la necesidad te obligare. ¡Qué gran cosa es ver la casa de un varón rico! ¡Cuántas ocasiones tiene de hacer bien! ¿Quién llama liberalidad la que sólo se hace con los togados? La naturaleza manda que ayudemos á los hombres: pues ¿qué importa sean esclavos ó libres, nobles o libertinos y que éstos lo sean, por justa libertad, por la dada entre amigos? Donde quiera que hay hombre, hay lugar de hacer beneficio. Podrá también distribuir su dinero dentro de su misma casa, y ejercitar en ella su liberalidad: la cual no se llama liberalidad, porque se debe a los hombres libres, sino porque el dar sale siempre de ánimo libre”. Séneca, *Sobre la felicidad*, cap. 24, traducción de Pedro Fernández Navarrete, en www.winterclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca. Cfr. Hénaff, M., *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Ed. du Seuil, París 2002, que realiza un ajustado estudio sobre la teoría del don en Séneca, aunque quizá separa de modo excesivo las diferencias con la teoría contemporánea del don.

De Tomás de Aquino traigo a colación unos textos, por otra parte muy conocidos, que configuran los elementos capitales del concepto de don en la filosofía clásica, y que en buena medida son recogidos en las diferentes doctrinas contemporáneas sobre el don; por otra parte, a mi juicio, su desarrollo daría lugar a consideraciones muy interesantes a la par que profundas y ciertamente muy actuales⁶: “El don, como dice Aristóteles, consiste en dar sin retorno, no en sentido de que no pueda haber recompensa, sino porque de hecho el donante no cuenta con ella” (*In I Sent.*, dist. 18, q.1, a.2.). Gratuidad y amor son dos características que une Tomás de Aquino: “el motivo de una concepción gratuita es el amor, ya que lo que nos mueve a dar gratis una cosa a alguien es querer para él el bien. Por lo tanto, lo primero que damos a una persona es ese amor que nos impulsa a querer para ella un bien. No hay duda, pues, de que el amor tiene razón de primer don, por cuanto de él se derivan todos los dones gratuitos” (*S. Th.*, I, q. 38, a. 1.). “Lo que mueve a dar desinteresadamente es el amor, porque aquello que se entrega por codicia o por temor no procede de un motivo desinteresado, y más propiamente se llama negociación o rescate” (*In I Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2).

I. ESBOZO DE HISTORIA RECIENTE SOBRE EL DON

a) El “redescubrimiento” del don en el siglo XX

Sin embargo, es también cierto que existe un largo paréntesis en la estricta consideración de esa cuestión en la modernidad filosófica⁷. El redescubrimiento del problema en el siglo XX acontece en los trabajos de Marcel Mauss, y especialmente en su *Ensayo sobre el don*⁸, obra de 1924, que pasó bastante desapercibida hasta 1950, año en que murió y fue recogida en *Sociología y Antropología*, precedido de una excelente *Introducción a la obra de Marcel Mauss* por Claude Lévi-Strauss⁹. Ese ensayo de Mauss, como es notorio, estaba dedicado a consideraciones de tipo etnológico y antropológico de las sociedades arcaicas; una frase conclusiva de Mauss pone de relieve la necesidad del regreso de esa noción: “La sociedad quiere rehabilitar su célula social. Busca al individuo, lo rodea en un curioso estado espiritual en el que se mezclan el sentimiento de los derechos que tiene con otros sentimientos más puros: de caridad, de “servicio social”, de solidaridad. Los temas del don, de la libertad y de la obligación en el don, el de la liberalidad y el del interés que se tiene en dar, están regresando entre nosotros, como reaparece un motivo dominante por mucho tiempo olvidado”¹⁰.

⁶ Muy interesante resulta el trabajo de Cruz, J., *¿Qué significa dar? Un apunte fenomenológico sobre Santo Tomás*, en <http://www.leynatural.es/2012/11/15/>.

⁷ El esbozo de historia reciente sobre el don, en el que pasaré revista, y de modo breve, solamente a algunas figuras y corrientes, se basa en el realizado por Falgueras en el trabajo citado, páginas 73-82, modelo de un riguroso estado de la cuestión, si bien por mi parte y en relación con los intereses de esta Lección destacaré e insistiré más en algunos autores y omitiré otros.

⁸ Cito por la edición castellana: Mauss, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2009.

⁹ Cfr. la edición de Ed. Tecnos, Madrid, 1979.

¹⁰ Mauss, M., *ibid.*, 234.

Teniendo en cuenta el ensayo de Mauss, Bataille sobre la base de la crítica del principio clásico de utilidad en su trabajo *La noción de gasto*¹¹ y sobre todo el posterior desarrollo en *La parte maldita*¹², señalará que el don es el auténtico sentido de la vida humana, un don soberano, que es puro y simple dispendio, sin medida alguna, sin referencia a ningún tipo de cálculo, es más, sin relación a nada, pura anarquía.

b) Derrida: el don y el desencanto del don

Gran relevancia ha adquirido la reflexión de Derrida respecto del concepto de don, tanto para la antropología y sociología como para la misma ontología. Aunque en último término, la noción de don constituirá para Derrida un concepto paradójico, las consideraciones que realiza serán muy tenidas en cuenta tanto por los discípulos como los críticos de Mauss y servirán también como punto de unión para la reflexión sobre el concepto fenomenológico-especulativo de don y donación. De ahí que deba dedicarse algo más de espacio a la doctrina derridiana; aludo sobre todo a su obra *Dar (el) tiempo, I. La moneda falsa*¹³. Ya casi desde el inicio Derrida provoca el “desencantamiento” de la noción de don; sin embargo considera muy atinadamente el punto fundamental de cualquier doctrina sobre el don, a saber, que dar lleva consigo siempre esta estructura ternaria: un (1) alguien donante o donador, (2) un donar algo (3) a alguien donatario o receptor¹⁴. Sin duda alguna, la noción de don hace referencia inequívoca a la economía, pero antes de señalar esa afirmación, Derrida subraya que eso sería así, en el caso de que exista en realidad el don, y además, aún existiendo, el don cercena la economía, puesto que el don supone que no haya intercam-

¹¹ Cfr. *La noción de gasto*, en *La critique sociale*, n° 7, enero 1933 (trad. cast. [http://www.philosophia.cl/Escuela de filosofía](http://www.philosophia.cl/Escuela%20de%20filosofia). Universidad Arcis).

¹² Cfr. Bataille, G., *La part maudite, précédé de La notion de dépense*, París 1967.

¹³ Derrida, J., *Dar (el) tiempo, I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona 1995. Como es sabido, Derrida escribió también *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000, que no corresponde a un segundo volumen del anterior. Son ciertamente muy interesantes las consideraciones que realiza en este otro libro, y especialmente para nuestro tema el primer capítulo, *Los secretos de la responsabilidad europea*, que es un comentario-diálogo amplio a Patocka “*Sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia y por qué*”, incluido en “*Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*”, Praga 1975; precisamente Patocka, es otro autor que atiende al concepto de don, especialmente desde la perspectiva ética y religiosa. El resto del libro de Derrida se refiere a otros relevantes y conocidos temas tratados por el pensador francés, entre los que destacan las nociones de responsabilidad, sacrificio y muerte y las referencias a Kierkegaard, Abraham, etc.

¹⁴ “Para que el don sea posible, para que haya acontecimiento del don, parece indispensable –según nuestra lógica y nuestra lengua corrientes- esta estructura ternaria. Señalemos que, para decir esto, es preciso ya que yo dé por supuesta una pre-comprensión de lo que quiere decir *don*. Doy por supuesto que sé y que ustedes saben lo que quiere decir *dar, don, donador, donatario* en nuestra lengua común (...) Se trata, entre nosotros, de un contrato no firmado pero sí eficaz e indispensable para lo que aquí está pasando, a saber que ustedes concedan, presten o confieran cierta atención y cierto sentido a lo que, por mi parte, hago al dar, por ejemplo, una conferencia. Toda esta presuposición resultará indispensable al menos para el *crédito* que damos, para la fe o buena fe que nos prestamos a nosotros mismos, incluso aunque dentro de un rato, discutamos y no estemos de acuerdo en nada (...) para que haya don, acontecimiento de don, es preciso que alg<una> persona dé alguna cosa a otro alguien, de no ser así *dar* no querrá decir nada”. Derrida, J., *Dar (el) tiempo*, cit., 21-22.

bio ni devolución¹⁵, ni reciprocidad, ni deuda, ni amortización, ni restitución alguna en ningún momento posterior: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don, ni deuda. Si el otro me devuelve o me debe, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don, tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el complejo cálculo de una *différance* a largo plazo. Es demasiado evidente si el otro, el donatario, me devuelve inmediatamente la misma cosa. Por otra parte, también puede tratarse de una cosa buena o mala” (...) “Para que haya don, es preciso que el contrario no devuelva, ni amortice, ni salde su deuda, ni la liquide, es preciso que no se meta en ningún contrato, ni haya contraído jamás ninguna deuda”¹⁶. El donatario no debe ni siquiera reconocer que el don que recibe es un don; en ese caso, el don en cuanto tal don se destruye¹⁷. Y, en último término, más que imposible el don es lo imposible, porque es irreductible al pensamiento, a todo tipo de juicio, experiencia y ciencia¹⁸. Incluso, subraya Derrida, la pura identificación de un don como tal don conlleva automáticamente su liquidación; no puede aparecer como tal; un don presente como don ya no es tal don, ni para el donante ni para el donatario, ya que en cuanto comparezca como tal, sea para el sujeto que da como para el que lo percibe, automáticamente se desbarata como don¹⁹. Eso lleva consigo que no hay razón para dar; el don está por encima del principio de razón; ya se aludió a que no hay razón teórica explicativa del don, pero Derrida señala que tampoco razón práctica de ningún tipo: el don es ajeno a la voluntad, al deber, a su aparición en cualquier tipo de estructura, a cualquier ley; está por encima del deber, lo sobrepasa; y es que cualquier razón para dar destruye el don²⁰, puesto que lo convierte en un intercambio, en algo sujeto a un cálculo, del tipo que sea, lo mismo que lo desmantela o lo subvierte cualquier tipo de posible reciprocidad o delimitación por lo que tiene de cálculo o medida o control²¹.

¹⁵ “El don, *si lo hay*, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía por supuesto, incluso con la economía monetaria. Pero el don, si lo hay, acaso no es también aquello mismo que interrumpe la economía? ... Si hay don, lo *dado* del don (*lo que se da, lo que es dado*, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (...)”. Ibid., 17.

¹⁶ Ibid., 21 y 22.

¹⁷ “Es preciso, en último extremo, que no reconozca el don como don. Si lo reconoce *como* don, si el don se le *aparece como tal*, si el presente le resulta presente *como presente*, este simple reconocimiento basta para anular el don”. Ibid., 22.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 20.

¹⁹ “*En último extremo, el don como don debería no aparecer como don: ni para el donatario ni para el donador*. No puede ser ni haber don como don más que si no *es/está* presente como don. Ni para el “uno” ni para el “otro”. Si el otro lo percibe, si lo (res)guarda como don, el don se anula. Pero el que da no debe verlo ni saberlo tampoco, pues de no ser así, empieza, de entrada, en cuanto tiene intención de dar, a dar por descontado un reconocimiento simbólico, a felicitar, a aprobarse a sí mismo, a gratificarse, a congratularse, a restituirse simbólicamente el valor de lo que acaba de dar, de lo que cree haber dado, de lo que se prepara a dar”. Ibid., 23.

²⁰ “El don sería lo que no obedece al principio de razón; es, debe ser, ha de ser sin razón, sin porqué y sin fundamento. El don, si lo hay, no depende ni siquiera de la razón práctica; debería permanecer ajeno a la moral, a la voluntad, puede ser que a la libertad, al menos a esa libertad que suele asociarse con la voluntad de un sujeto, debería permanecer ajeno a la ley, o al <es preciso> de esa razón práctica; debería (sobre)pasar el deber mismo: deber más allá del deber. Si se da porque es preciso dar, ya no se da. Esto no significa necesariamente que el don (si lo hay) excluya toda ley y todo <es preciso> pero, entonces, es preciso pensar una ley o un <es preciso> no determinables por ninguna razón práctica. Una ley o un <es preciso> sin deber, en resumidas cuentas, si es posible”. Ibid., 153.

²¹ Cfr. *ibid.*, 93.

En realidad el concepto don debe buscarse con prioridad a su relación con un sujeto; "cabría incluso decir que un sujeto como tal no da ni recibe jamás un don... Allí donde hay sujeto y objeto, el don queda excluido"²². Una auténtica lógica del don excluye el sujeto y el objeto. "A decir verdad, el don ni siquiera debe aparecer o significar, consciente o inconscientemente en *calidad de don* ante los donatarios, ya sean éstos sujetos individuales o colectivos. En cuanto el don aparezca como don, como tal, como lo que es, en su fenómeno, su sentido y su esencia, estará implicado en una estructura simbólica, sacrificial o económica, que anulará el don en el círculo ritual de la deuda"²³. De esa manera se hace imposible un verdadero dar, o si se prefiere se hace imposible pensarlo²⁴. Lo que aquí está indicando Derrida está más allá del "no saber dar", que es la conclusión que extrae al final de su impresionante comentario al relato *La moneda falsa*, de Baudelaire. Así, más allá que el hecho de no saber dar, el don parece, pues, no sólo que es imposible, ¿o sería mejor decir que resulta estrictamente lo imposible? ¿Es propiamente entonces una locura? Así parece señalarlo Derrida al afirmar que el don no está sujeto al *logos* en cualquiera de sus formas, ni al *nomos*, y quizá ni siquiera al *topos*²⁵.

Una salida no nihilista del problema tal como está planteado procede en la línea heideggeriana. Se podrá decir que así como lo propio del ser es ocultarse, porque el ser no es puesto que no es un ente; por eso se sustrae, es lo oculto, y por ello se olvida. Teniendo en cuenta las delimitaciones al respecto de Heidegger, Derrida señalará que lo propio del don es el olvido; el absoluto olvido es la condición para que advenga un don; olvido y don se conmesuran²⁶. El olvido del don (Derrida) está en la misma línea que el olvido del ser (Heidegger). Pero lo mismo que el ser para Heidegger acontece en el *Ereignis*, pero el sustraerse es también consustancial a éste, y por tanto el ser no es donación del *Ereignis* (el acontecer, sencillamente, acontece). El ser acontece en el don, afirmará Derrida.

Al igual que Heidegger, y en su línea, Derrida subrayará que el don se resuelve en juego, como en juego se resuelve el ser. Lo mismo que se puede decir con

²² Ibid., 32.

²³ Ibid.

²⁴ Entre las numerosas críticas o respuestas a las doctrinas derridianas al respecto de la imposibilidad de pensar el don de modo tan radical y puramente altruista, cfr. Caillé, A., *Don, intérêt désintéressement*, cit., 262-272.

²⁵ "...el don que exige una contabilidad inaudita puesto que no debe encerrarse ni en una equivalencia de entradas y de gastos, ni en un círculo económico, ni en la racionalidad regulada de un cálculo, de una métrica, de una simetría ni de ningún tipo de relación, es decir, en un logos, por seguir con esa inyuncción del griego, que significa a la vez la razón, el discurso, la relación y la cuenta. La locura del don hace entrar en crisis a *logos* y *nomos*, pero puede ser que también a *topos*". Ibid., 42.

²⁶ Cfr. este espiguelo de textos: "El olvido absoluto, condición de un acontecimiento de don, condición para que un don advenga, no debería ya tener relación alguna ni con la categoría psicofilosófica de olvido ni...con el orden simbólico". Ibid., 25-26; "...el olvido residiría en la *condición del don* y el don en la *condición del olvido*". Ibid., 27; "el olvido y el don estarían, el uno y el otro, en la condición del otro". Ibid., 27.

Heidegger que el ser es fundamento que no tiene fundamento, igualmente debe afirmarse del don. No hay un porqué del ser y del don, solamente juego; y se juega simplemente por jugar²⁷.

El don como locura y como lo imposible no será la última palabra derridiana al respecto de la esencia o ausencia de esencia del don. Comentando un texto del libro de Mauss, Derrida unirá don y tiempo: "el don no es un don, no da, sino en la medida en que *da (el) tiempo*. Lo que ello da, el don, es el tiempo. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. *Allí donde hay don, hay tiempo*. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición del tiempo"²⁸. El dar tiene como requisito el tiempo; esa es la razón por la que el don tiene necesidad de ser relatado, o mejor, el don deberá estar ligado "a la necesidad –interna- de un determinado relato o de una determinada poética del relato"²⁹; por eso estudiará por extenso, extrayendo las consecuencias para la noción de don, el relato de la moneda falsa de Baudelaire, como aludí antes.

c) La fenomenología y el don: Marion versus Derrida

Como es notorio, el horizonte intelectual de Jean-Luc Marion es, en síntesis, la propuesta de una metafísica renovada, teniendo en cuenta la crítica a la metafísica y al idealismo, la visión general de Heidegger, y desde una profundización o intensificación de la fenomenología, sacando a la luz temas y conclusiones ínsitas en Husserl y que todavía están por explotar. El concepto de donación, que se encuentra en Husserl e incluso como algo fundamental en su filosofía, debe desarrollarse hasta sus últimas consecuencias; en Marion esa noción es la clave de su propuesta, a la que ha dedicado mucho tiempo y numerosos escritos. Aquí aludo a la conocida discusión, publicada, entre Marion y Derrida³⁰; entre los diversos temas aludidos, destaca la crítica de Marion a la imposibilidad del don, que comparece en *Dar (el) tiempo* de Derrida y la respuesta de éste. Señala Marion que "la pregunta por el don sufrió para mí una profunda modificación con el descubrimiento del asunto de la donación —*Gegebenheit*— en la fenomenología, y por fenomenología quiero decir Husserl, y por Husserl quiero decir el Husserl temprano, el Husserl de las *Investigaciones lógicas*. En Husserl, descubrimos que

²⁷ Para el ser como juego y el juego del don, cfr. *ibid.*, 31.

²⁸ *Ibid.*, 47.

²⁹ *Ibid.*, 48.

³⁰ *Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion* (moderada por Richard Kearney), en *Anuario colombiano de fenomenología*, Vol. III. Medellín, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2009, 243-274. Cito por http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marion_don.htm. He tenido en cuenta también la versión inglesa: *On the Gift. A Discussion Between Jacques Derrida and Jean Luc Marion*, en J. D. Caputo - M. Scanlon (eds.), *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Indianápolis, 1999.

la definición más eficiente y profunda del fenómeno estaba expresada en términos de ser dado, en alemán *Gegebensein*". La pretensión de Marion es, pues, repensar la doctrina del don desde una profundización en la fenomenología, sacando a la luz nuevas propuestas que en ella estaban y no han sido todavía suficientemente expuestas, especialmente la noción de donación; como señala, su intento es "releer la fenomenología en cuanto tal como la ciencia de lo dado". La donación se convierte en el principio último a partir del cual se explica todo fenómeno dado³¹. Derrida no admitirá la relación de la *Gegebenheit* husserliana con la teoría del don; para él, la donación, de la fenomenología, y el don no son equivalentes, por cuanto que algo esté dado, en la doctrina fenomenológica, conlleva pasividad: "Algo está ahí. Tenemos algo, encontramos algo. Eso está ahí, pero no es un don", y reiterando nociones que ya fueron indicadas anteriormente, Derrida recalca la destrucción o imposibilidad del don cuando se lo considera como tal³². El don está más allá del círculo de lo económico, de la fenomenología y de las determinaciones teoréticas: excede al conocimiento, aunque quizá no, afirma Derrida, al pensamiento. Hay don, ciertamente, y puede ser pensado y dicho únicamente "a través de la experiencia de la imposibilidad"; "su posibilidad es posible en tanto que imposible"³³. No hay posibilidad, por tanto, para Derrida, de una explicación fenomenológica del don.

El *horizonte de la donación* –insiste Marion– es el *topos*, por así decir, en el que hay considerar el don; ese horizonte es "mucho más amplio que los de la objetividad y del ser"; "la donación abre tal vez el secreto, el resultado final y el análisis potencialmente perdido del don"; de ahí su desacuerdo con las propuestas de Derrida y de Ricoeur³⁴. Ciertamente el don no puede comprenderse como un

³¹ "para Husserl, quien adoptó la definición tradicional de Kant sobre el fenómeno, el fenómeno surge de la síntesis o conjunción de dos componentes diferentes: por un lado, intuición, y por otro, intención —intencionalidad, concepto, significación. En ese momento advertí que Husserl no simplemente adoptó la decisión tomada por Kant sobre la intuición —que tiene el rol filosófico de dar y que merece ser llamada la "intuición donadora"— sino que reclamó con suficiente valentía que también la significación tiene que ser dada como tal; y más aún: que también las esencias, las esencias *lógicas*, la verdad y demás, tenían que ser dadas. Todo, no sólo la intuición, es *gegeben* o puede ser *gegeben*, o al menos uno puede preguntar acerca de cada significación si es o no es *gegeben*. De este modo, intenté entonces reanudar algunos de los asuntos más importantes en la historia de la fenomenología, principalmente entre Husserl y Heidegger, al preguntarme si sería posible releer la fenomenología en cuanto tal como la ciencia de lo dado". Ibid.

³² Tan pronto como un don —no una *Gegebenheit*, sino un don— es identificado como un don, con el significado de un don, entonces se cancela como don. Se introduce de nuevo en el círculo de un intercambio y es destruido como don. Tan pronto como el donatario sabe que es un don, ya agradece al donador y cancela el don. Tan pronto como el donador es consciente del dar, se agradece a sí mismo y cancela de nuevo el don al reinscribirlo en el interior de un círculo, un círculo económico. Así que quiero volver aquí sobre mi texto e insistir sobre lo que parece una imposibilidad: que el don aparezca como tal mientras permanece como un don, que aparezca como tal tanto del lado del donador como del lado del donatario, el receptor, y la imposibilidad para un don de ser presente, de ser un ser como ser presente". Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

objeto; resulta imposible explicarlo mientras se lo entienda dentro del círculo de la economía; sin embargo, Marion insiste en la posibilidad de describir el don en cuanto que fenómeno: "Mi demostración —y lo resumo porque, después de todo, parece bastante simple— equivale a decir que, aunque el modelo más abstracto y común del don supone un donante, un objeto a donar y un receptor, se puede sin embargo describir el don -yo diría el fenómeno desplegado, lo performativo del don- poniendo entre paréntesis y apartando al menos una, e incluso en algunas ocasiones, dos de estas tres características del don. Y esto es lo novedoso: evidenciar que el don es regido por normas completamente diferentes de las que se aplican al objeto o al ser"³⁵.

Siendo dado, el libro más relevante de Marion³⁶, continúa las averiguaciones de su *Reducción y donación*, de 1989, y explana pormenorizadamente esas cuestiones, intensificando la fenomenología ya señalada de la donación, con respecto a una triple reducción, a saber, la del donatario, del donador, y del don donado. No podemos proseguir aquí sus interesantes disquisiciones sobre la reducción del don a la donación con el fin de realizar una comprensión filosófica del don³⁷; lo que inicialmente y en su desarrollo fue una ontología *postmetafísica* terminará por plasmarse en una antropología relacional.

Otro autor, en el que no podré entrar aquí, es M. Henry, con su *fenomenología radical y fenomenología material*, tal como él mismo denominó a su pensamiento, que concluirá con una fenomenología de la vida como un don, con repercusiones en sentimientos, sufrimientos, en la afectividad en último término³⁸.

d) Ciencias sociales y don

Me parece claro que debe resaltarse, en el esbozo de historia reciente del problema del don, el libro de Godelier, *El enigma del don*. A la luz de la lectura del libro de

³⁵ Ibid.

³⁶ Marion, J. L., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Ed. Síntesis, Madrid, 2008.

³⁷ Toda la obra está llena de una depurada técnica fenomenológica, que se alarga en los numerosos epígrafes. Entre otras muchas (la puesta entre paréntesis del donatario, la inversión de la causa y el efecto, la noción de fenómeno saturado, etc. etc.) resultan de singular interés las referencias del epígrafe titulado "El escollo" (pp. 54 ss.), en el que se plasma desde Husserl la primacía del fenómeno (sólo se da como fenómeno auténtico lo que se da; la donación señala taxativamente que nada puede preceder al fenómeno) y desde la pregunta de Heidegger: "¿Qué quiere decir 'dado', donación', -esa palabra mágica de la fenomenología y el escollo para los otros" (*Grundprobleme der Phänomenologie*, WS 1919-1920, GA 58, 5), que influirá en lo que significa donación en Merleau-Ponty, Sartre y especialmente Lévinas, según señala expresamente Marion (ibid., 56). Una obra de conjunto sobre el problema en Heidegger, Derrida y Marion con propuestas interesantes y críticas es: S. Labate, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella ed., Assisi, 2004.

³⁸ Entre sus obras, *Fenomenología de la vida*, Ed. Columna, 1991; *La barbarie*, Caparrós Eds., Madrid, 1997; *Fenomenología material*, Eds. Encuentro, Madrid, 2009.

Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*, entró en diálogo crítico con Mauss, a partir de la hipótesis de que no puede haber sociedad, o identidad, si no existen unos puntos fijos o realidades que se sustraen a los intercambios mercantiles o también a los dones; hay en efecto, cosas que no se donan, que se guardan³⁹. A partir de ahí, evalúa en primer lugar el legado de Mauss, para después proceder también al “desencantamiento” del don tal como es propuesto por Mauss. Para Godelier “el don se ha convertido objetivamente en una cuestión ante todo subjetiva, personal e individual. Es la expresión y el instrumento de relaciones personales que se sitúan más allá del mercado y del Estado”⁴⁰; hay -afirma- un desplazamiento del enigma, pues el don en la actualidad desborda la esfera de la vida privada y de las relaciones personales: “hoy en día, ante la amplitud de los problemas sociales, y la manifiesta incapacidad del mercado y del Estado para resolverlas, el don está en situación de volver a convertirse en una condición objetiva, socialmente necesaria, de la reproducción de la sociedad”⁴¹. La sociedad en la que vivimos prospera pagando el precio de un déficit permanente de solidaridad, afirma Godelier; pero no todo es negociable en lo que compone las relaciones privadas, públicas, sociales⁴².

Sobre todo a partir de los años 80 del siglo pasado lo que podría denominarse categoría del *don* se ha convertido en el tema por antonomasia de estudio y debate en la sociología, la antropología cultural, la economía, la filosofía práctica (especialmente la ética y filosofía de la religión) y también la filosofía teórica, tanto en autores herederos de la fenomenología como en pensadores especulativos (de antropología metafísica e incluso ontología). Desde diferentes puntos de vista y con métodos distintos puede ciertamente afirmarse que muy diversos intereses actuales de las ciencias humanas y sociales y las humanidades están poniendo de manifiesto que el concepto de *don*, noción antigua, ahora rehabilitada o propuesta de nuevo, resulta una clave especialmente privilegiada en orden a la comprensión de la persona y naturaleza humanas y los problemas sociales y económicos.

El mérito inicial, tras M. Mauss, corresponde a autores que componen el *Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales* (sigla precisamente: MAUSS), con su revista *Revue du Mauss*. El Movimiento fue fundado en París por el sociólogo A. Caillé, con su obra primera *Crítica de la razón utilitaria*, publicada en 1988. Con su colaboración Godbout publicó en 1992 una de las obras más relevantes para entender este movimiento y la noción de don en el campo económico y social, titulada *El espíritu del don*⁴³, con amplia y excelente bibliografía; de Caillé es también

³⁹ Godelier, El enigma del don, 20-21.

⁴⁰ Ibid., 295.

⁴¹ Ibid., 297-298.

⁴² Cfr. ibid., 298-299. Puede verse una respuesta crítica a Godelier en Caillé, A., *Don, intérêt et désintéressement*, 335-342.

⁴³ Otras obras interesantes al respecto de Godbout, J., son: *Le don, le dette, l'identité: Homo donator versus homo economicus*, La Découverte, París, 2000, y *Ce qui circule entre nous: donner, recevoir, rendre*, Seuil, París, 2007.

*Antropología del don y Don, interés y desinterés: Bourdieu, Mauss, Platón y algunos otros*⁴⁴. Esos autores y otros discípulos o miembros del Movimiento citado consideran que el don, bien entendido y más generalizado respecto a la doctrina de Mauss, es el punto crucial para entender las relaciones sociales de un modo diferente a la lógica del mercado y a la lógica de la circulación de bienes realizada por el Estado; se trataría de un tercer modo, la lógica del don; existe, en efecto, además del mercado y de la distribución estatal toda una enorme serie de contenidos socioeconómicos, con frecuencia poco conocida y estudiada, que son producto del don y el contra-don⁴⁵. Todo el ámbito o esfera de lo social se encuentra repleto de modos y maneras de don y contra-don; sin ellos no hay propiamente vida. Se trataría de un tercer paradigma, distinto del primero constituido por un antiutilitarismo por cuanto se considera que las ciencias sociales no puede fundarse en un utilitarismo, o individualismo, o contractualismo; la acción social no puede explicarse solamente en función de unas acciones individuales que sean producto del interés cuando no del egoísmo. Extraer las consecuencias de las doctrinas del don a partir de Mauss llevará consigo a otras explicaciones, fundamentos y métodos de la acción social y de las distintas ciencias sociales. De manera similar, no se debe incurrir en un paradigma simétrico, como es el holismo para explicar lo social; este segundo paradigma señala que la totalidad social, con preexistencia a los individuos y sus acciones singulares, explicaría de modo predeterminado todo lo que compone las partes individuales de la sociedad; este holismo, trasladado a ciencia, se puede constituir como funcionalismo, culturalismo, estructuralismo, etc. El tercer paradigma es el paradigma del don, que teniendo en cuenta aspectos del individualismo y del holismo, resulta distinto por cuanto entre otras cosas establecerá una teoría multidimensional de la acción⁴⁶. El don es un modo de circulación de bienes y servicios distinto del intercambio monetario del mercado y del que proporciona la redistribución estatal; se trata -así lo definen Godbout y Caillé- de una prestación de un bien o de un servicio sin garantía de vuelta en orden a crear o recrear la relación social entre personas⁴⁷; se podría decir que el bien de la relación que provoca el don es superior al bien que proporcionaría el bien de la devolución. Lo relevante del don estaría, pues, en el bien relacional. Es el tema, que discutirán ampliamente los contradictores de las doctrinas de Mauss y sus discípulos, de la reciprocidad (que en lo dicho hace un momento se trata de una reciprocidad asimétrica, pues ciertamente hay relación, pero no devolución o intercambio utilitarista de cualquier tipo que sea). El don, en definitiva, debe comprenderse como la

⁴⁴ *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée, París, 2000. *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte, París, 2005. Cfr. también *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, La Découverte, París, 2009, y *Le tournant global des sciences sociales* (sous la direction de Alain Caillé et Stéphane Dufoix), La Découverte, París, 2013.

⁴⁵ Cfr. A. Caillé, *La anthropologie du don*, cit., 12.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 14-21.

⁴⁷ Caillé, A., *Don, intérêt et désintéressement*, cit., 247.

realidad capital, que engloba a todas las demás por muy relevantes que puedan ser. La mejor explicación de las relaciones entre individuo y sociedad resulta la doctrina del don, pues éste engloba a cualesquiera otros elementos del sistema de relaciones, que están insertos y se explican a partir del haz de relaciones que surge con los dones⁴⁸.

e) Las propuestas mediadoras de P. Ricoeur

Resultan especialmente relevantes las consideraciones de P. Ricoeur en su propuesta de mediar entre las diversas posturas respecto al don y el contra-don. Antes de referirme al estricto problema del don, se hace preciso recordar que en muchas obras, y especialmente en *Amor y justicia*, Ricoeur ha planteado nítidamente que amor y justicia no pueden examinarse por separado, sino de manera dialéctica, que daría lugar a una ética de la responsabilidad. Considera que es cometido de la filosofía y de la teología discernir de modo adecuado la secreta discordancia entre la lógica de sobreabundancia y la lógica de equivalencia; cumplir con esa tarea llevaría consigo comprobar que podrá ser perfectamente realizable expresar ese equilibrio en la vida cotidiana, tanto en el plano individual como en los ámbitos jurídico social y político; “diría incluso –subraya– que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos (...) constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable”⁴⁹. No puedo aquí detenerme más en las propuestas de Ricoeur sobre esa dialéctica; sí en cambio, debo aludir al problema del don desde lo que denomina la filosofía del reconocimiento.

La problemática del don, por así decirlo, a mi juicio, si no interpreto incorrectamente el fondo de la interpretación de Ricoeur, no comporta solamente una propuesta-respuesta de tipo sociológico-ético, sino también antropológico-ontológico. Su propuesta sobre la *lógica de la reciprocidad* la extrae precisamente a partir de una relectura del *Ensayo sobre el don*, de Mauss⁵⁰ y con el repaso crítico a la interpretación que del *Ensayo* hizo Levi-Strauss, con su traslado de explicación a las reglas del pensamiento simbólico, y con ello perdiendo la intención inmanente de las conductas, como subraya Ricoeur acudiendo a diversos autores que han entrado en liza en la cuestión, y con discusiones, de muy rico contenido por cier-

⁴⁸ Como resulta imposible extenderse más, me permito señalar aquí alguna somera bibliografía ulterior y reciente sobre diversos tratamientos del don: Gilbert, P. y Petrosino, S., *Il dono*, Il melangolo, Génova, 2001; *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Brezzi, F. y Russo, M^a. T. (eds.), Bollati Boringhieri, Turín, 2011; Torralba, F., *La lógica del don*, 2^a ed., Khaf, Madrid, 2012; Domingo Moratalla, A., *El arte de cuidar*, Rialp, Madrid, 2013.⁴⁵ Cfr. A. Caillé, *La anthropologie du don*, cit., 12.

⁴⁹ Ricoeur, P., *Amor y justicia*, Trotta, Madrid 2011, 54.

⁵⁰ Cfr., este propósito, de entre su extensa obra, especialmente *La lucha por el reconocimiento y los estados de paz*, en Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, Trotta, Madrid, 2005.

to, con diversos autores que conducen al planteamiento del problema de la reciprocidad en el intercambio de dones⁵¹. Aquí no puedo extenderme en el asunto, tratado de manera tan sugerente por Ricoeur, que en mi opinión responde de modo nítido al significado del don como algo que de suyo no requiere contra-don (de otro modo el don no existiría), pero al mismo tiempo hay una relación entre el donante y el donatario, relación que no puede faltar para que se produzca o no desaparezca el don, algo así como la respuesta al ofrecimiento. Con sus palabras: "Se ha comentado de varias maneras la obligación de devolver; pero no nos hemos detenido lo suficiente en la pregunta: ¿por qué dar? El compromiso en el don constituye el gesto que inicia todo el proceso. La generosidad del don suscita, no una restitución, que, en el sentido propio, anularía el primer don, sino algo como la respuesta a un ofrecimiento. En última instancia, se debe considerar el primer don como el modelo del segundo don, y pensar, si se puede hablar así, el segundo don como una especie de segundo primer don. La obligación de devolver, reinterpretada por la lógica de la reciprocidad en términos de *double bind*, sigue siendo con mucho una construcción de débil tenor fenomenológico que da pretexto para la distinción de los dos niveles, el de las prácticas y el del círculo autónomo dotado de auto-transcendencia. La fascinación ejercida por el enigma del retorno conduce a descuidar rasgos importantes de la práctica del don, encontrados por el camino, como ofrecer, arriesgar, aceptar y, finalmente, dar algo de sí al dar una simple cosa. Mauss había percibido la importancia de estos movimientos, que podemos llamar del corazón, cuando escribía: «Uno se da al dar, y si uno se da es que se debe, a sí mismo y su bien, a los otros» (Mauss, *Essai sur le don*, p. 227, citado por Hénaff en *Le Prix de la vérité*, p. 171)"⁵².

El don sin espera de devolución o retorno, subraya Ricoeur, corresponde al ámbito de la gratuidad; el prisma del *agape* proporciona luces para la intelección adecuada del problema del don y la reciprocidad, que Ricoeur encuentra en la gratitud: "En lugar de obligación de devolver, hay que hablar, bajo el signo del *agape*, de respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial. Siguiendo en la misma línea, ¿no se debe recalcar particularmente el segundo componente de la tríada dar-recibir-devolver? Recibir se convierte entonces en la categoría base,

⁵¹ "La primera discusión suscitada por el examen del modelo de estado de paz constituido por el *agape* ha conducido a poner en reserva, para la discusión final, la idea de una generosidad presente en el primer don sin tener en consideración la obligación así engendrada de intercambio: generosidad liberada de las reglas de equivalencia que rigen las relaciones de justicia. La segunda discusión, que parte de la obligación del contra-don erigida en enigma, propone establecer la circularidad de las figuras de la reciprocidad a otro nivel de sistematicidad distinto del de la experiencia efectiva gravada por las paradojas del don a cambio, de la retribución. El recurso al concepto de reconocimiento mutuo equivale, en esta fase de la discusión, a un alegato a favor de la mutualidad de las relaciones *entre* actores del intercambio, por contraste con el concepto de reciprocidad situado por la teoría *por encima de* los agentes sociales y de sus transacciones. Por convención de lenguaje, reservo el término de «mutualidad» para los intercambios *entre* individuos, y el de «reciprocidad» para las relaciones sistemáticas cuyos vínculos de mutualidad no constituirían más que una de las «figuras elementales» de la reciprocidad". Ricoeur, P., *ibid.*, 239-240.

⁵² *Ibid.*, 248.

en cuanto que la manera como el don es aceptado decide el modo como el donatario se siente obligado a devolver. Viene a la mente la palabra evocada hace un instante: «gratitud»⁵³. Es la gratitud la que “aligera el peso de la obligación de devolver y orienta a ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial”⁵⁴. La gratitud se establece en medio de la trilogía dar-recibir-devolver, y es ella la que resuelve el problema de la buena y la mala reciprocidad⁵⁵. Esta ética de la gratitud resuelve los problemas que se plantean en la relación producida por el don. Como señala Ricoeur en sus conclusiones, la “gratitud, última forma del reconocimiento expuesta en esta obra, recibe de la dialéctica entre disimetría y mutualidad una acrecencia de sentido. Vimos en el recibir el término de unión entre el dar y el devolver; en el recibir, lugar de gratitud, se afirma dos veces la disimetría entre el donante y el donatario; uno es el que da y otro el que recibe; uno el que recibe y otro el que devuelve. Esta doble alteridad se preserva precisamente en el acto de recibir y en la gratitud que él suscita”⁵⁶.

f) La ontología de Bruaire

Entre las filosofías del don merece una referencia Bruaire, filósofo francés, fallecido en 1986. Propuso el vocablo *ontología* por considerar que es el único adecuado para aunar las palabras griegas que significan ser y don. Eso mismo da ya idea de su proyecto filosófico: realizar una ontología del don. Nos encontramos, por tanto, en un plano filosófico, no sociológico pero tampoco fenomenológico. Su intento es hacer una filosofía del espíritu, que llevará a cabo en diversas obras, especialmente en *Pour la métaphysique* y *El ser y el espíritu*⁵⁷. La existencia del espíritu humano es fundamentalmente don, con prioridad a cualquier cosa, incluso a la distinción de esencia y ser; por eso afirmará: “Lo propio de un ser-don es rigurosamente el ser lo que él es y que lo que él es sea: *lo* que es dado no es *nada* antes de ser dado, independiente del *hecho* del don. De otro modo, proyecto, posibilidad, intención, no son don, así de simple. Y esta simplicidad no pierde

⁵³ Ibid., 248-249.

⁵⁴ Ibid., 249.

⁵⁵ Cfr. esta meridiana explicación de Ricoeur: “La gratitud provee a ello descomponiendo, antes de recomponerla, la relación entre don y contra-don. De un lado coloca dar-recibir y, de otro, recibir-devolver. El espacio que abre entre los dos binomios es un espacio de *inexactitud*, no sólo con respecto a la equivalencia de la justicia, sino también a la de la venta. (...) Bajo el régimen de la gratitud, los valores de los presentes son inconmensurables en términos de costes mercantiles. Ahí reside la marca de lo sin precio en el intercambio de dones. En cuanto al tiempo conveniente para devolver, se puede decir igualmente que no tiene medida exacta: ésta es la señal del *agape*, indiferente al retorno, en el intercambio de los dones. De este modo, la gratitud abre y salva al tiempo este espacio entre el binomio dar-recibir y el recibir-devolver”. Ibid., 249.

⁵⁶ Ibid., 266.

⁵⁷ Bruaire, C., *Pour la métaphysique*, Fayard, París 1980. Y *El ser y el espíritu*, Caparrós ed., Madrid 1999. Me atendré a unas consideraciones sobre esta última obra. Los textos de Bruaire, entrecomillados, corresponden al capítulo tercero, páginas 73-85.

su absoluta claridad más que por las asimilaciones falsificadoras de lo que no es el espíritu". El don no es una categoría ontológica como otras más, ni siquiera la primera entre las demás; es precisamente "en sinonimia perfecta, el ser en su forma espiritual de ser"; el don es ser. Pero, "¿Por qué don? ¿Por qué invocar una cualidad de origen e identificarla así con el ser del espíritu?". Las razones aportadas por Bruaire proceden en la línea de subrayar la condición inderivable e indecible del ser del espíritu: el don no es una consecuencia ni es un efecto; pero no es autocreado o *causa sui*, subraya Bruaire, pero "positivamente, el ser del espíritu es *dado a sí mismo*. Y por eso es *libre*. Libre en su ser, del que responde por sí mismo". Con esas características señaladas, concluirá Bruaire que "el ser dado a sí mismo, sin reserva, sin retención, no expresa, en rigor, unívocamente, sino el don. Si, como tal, el don es todo o nada, indica precisamente que es su propio destinatario y beneficiario. Otro que absolutamente otro, ser para sí sin partición, es el ser donado puesto que no es su propio fundamento. El ser del espíritu que no es Dios es don ontológico o no es". Habitualmente suele comprenderse el don en función del tener; lo que se tiene, se ofrece o se da; ahora bien, la verdad es lo contrario, pues "El ser donado da sentido al don de las cosas, a la ofrenda, al presente". De ahí que la filosofía del don subyace o fundamenta otras concepciones, sociológicas, económicas., de la donación. Como dice Bruaire, "El tener no encuentra sentido más que en el ser y, en consecuencia, el don del tener por el don del ser, el regalo, la ofrenda, por el ser donado. Lejos de que la ontología tome préstamos de la *economía del don*, es ésta quien le toma prestado el sentido que ella no tiene por sí misma y que simboliza en los intercambios". La verdad del *setzen* es el *geben*. Y se tratará en último término de buscar, o mejor retornar, al origen del don, la fuente de nuestro ser, que explicaría en último término la verdad que uno es en cuanto don. Las propuestas de Bruaire, brillantes en diagnósticos y sugerentes en algunas de sus concepciones, quedan a mi juicio paralizadas o sin clara resolución: "Ahora bien, este conocimiento no accede a ningún saber del origen, el punto es *ciego*, el origen es y sigue siendo *lo desconocido*. La afirmación o la negación ulterior de un Dios, de un Donador, en el sentido o el absurdo de la pura contingencia del don, la acogida o el rechazo de una religión, de una revelación, supondrán las mediaciones del pensamiento y de la historia, en el curso de la vida. Y el ser donado preocupado por su destino, en pos de la recuperación su origen para la plena asunción de sí en la cancelación de la deuda que es su ser, no estará en espera o desesperanza más que a partir de esa ciencia innata fundamental del huérfano espiritual que es en todo momento". Interesante resulta también su propuesta de unión de don y libertad: "Puesto que es la lógica del ser del espíritu, la lógica del don es la verdad de la lógica del ser libre. Formalizada en su envés de identidad y de necesidad, se resuelve en juicios analíticos cuando el pensamiento no está atento a la gestión del sentido y olvida al otro para erigir la universalidad vacía en principio universal. Pero convertida a su libertad ontológica, es instauradora de la identidad del otro para su promoción espiritual".

g) La explosión de la lógica del don: Caritas in veritate de Benedicto XVI

No hay duda de que, desde muy diferentes instancias y metodologías científicas, se pretende ir más allá, superar, los resultados de la situación cultural, política, social, económica, repleta de desequilibrios no pequeños. Y también muy diferentes ciencias, especialmente la ética y la sociología y ramas derivadas de ellas, están haciendo referencia al concepto de don, y otros con él relacionados, llevando a cabo una filosofía que supere algunas de las quiebras palmarias de la modernidad. Se han multiplicado los estudios que intentan llevar a cabo desde una filosofía del don muy diversas aplicaciones o praxis de tipo socioeconómico; esa filosofía del don se realiza desde planteamientos o bajo el prisma de una reflexión filosófica, teológica, bioética, sociológica, económica. Estos planteamientos de nuevas vías, o rehabilitación de otras antiguas, no cabe duda que recibieron un espaldarazo y un impulso, como ha señalado Falgueras⁵⁸, muy considerable en 2009 con la encíclica *Caritas in veritate*, del Papa Benedicto XVI, gran intelectual y doctor *honoris causa* por esta Universidad. Es patente, pero no es superfluo señalarlo, "que no ofrece soluciones técnicas y no pretende de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados", pero -afirma- "la fidelidad al hombre exige la fidelidad a la verdad, que es la única garantía de la libertad y de la posibilidad de un desarrollo humano integral" (n. 10). Es notorio que a partir de publicación de *Caritas in veritate*, la bibliografía sobre el tema del don se ha multiplicado exponencialmente. Aludiré, simplemente, a modo de esbozo a unos breves puntos fundamentales, que pongan de manifiesto la relevancia y el planteamiento que tanto influjo está teniendo en la actualidad en muy distintas corrientes de pensamiento; el "espíritu del don" y la lógica del don" se han convertido en nociones reiteradamente repetidas⁵⁹. Casi en el comienzo se señala que "la ciudad del hombre no se promueve solo con relaciones de derechos y deberes, sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión" (n. 6). En el pasaje en que se afirma que "toda decisión económica tiene consecuencias de carácter moral", como confirman la realidad y las ciencias sociales, se plantea la necesidad de que "en el mercado se dé cabida a actividades económicas de sujetos que optan libremente por ejercer su gestión movidos por principios distintos del mero beneficio, sin renunciar por ello a producir valor económico" (lo cual, añadido, se observa con facilidad todos los días en muy numerosas actividades sociales), y a continuación establece: "indudablemente la vida económica tiene necesidad del contrato para regular las relaciones de intercambio entre valores equivalentes. Pero necesita igualmente leyes justas y formas de redistribución guiadas por la política, además de obras caracterizadas por el espíritu del don. La economía globalizada parece privilegiar la primera lógica, la del

⁵⁸ Cfr. Falgueras, I., *El dar, actividad plena de la libertad trascendental*, cit., 81.

⁵⁹ Cito *Caritas in veritate* por la traducción castellana oficial de esa encíclica de Benedicto XVI, señalando entre paréntesis el parágrafo o número correspondiente.

intercambio contractual, pero directa o indirectamente demuestra que necesita a las otras dos, la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida” (n. 37). Si se desea mejorar el desarrollo (o salir del subdesarrollo), se debe aumentar la lógica del mercado y la lógica del Estado con la “apertura progresiva en el contexto mundial de formas de actividad económica caracterizadas por ciertos márgenes de gratuidad y comunión” (n. 39). Hay que superar el binomio “dar para tener”, propio de la lógica de la compraventa, y el “dar por deber”, propio de la lógica de las intervenciones públicas, que el estado impone por ley (cfr. *ibid.*), por cuanto “el binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil, aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad. El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley. Sin embargo, tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco” (*ibid.*). La solidaridad es donar, pero también si se entiende bien lo que es don, se podría considerar otro modo de intercambio, que a diferencia de la lógica del mercado y también de la del poder público no se rige por la lógica del *do ut des*, sino por la lógica del don. Es claro –y es otra de las líneas de fuerza de *Caritas in veritate*– que resulta pertinente ensanchar el concepto de razón para amparar esta lógica del don. Como señala Benedicto XVI, “es indispensable ampliar nuestro concepto de razón y su uso para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos”. La razón instrumental no es el único uso de la razón; hay –insiste Benedicto XVI– que ir a una civilización del amor, que desde luego, digo yo, estará enraizada en la racionalidad, aunque no en la razón puramente instrumental o técnica. Está apelando a un sentido más humano del desarrollo⁶⁰.

Además de esas referencias que podríamos considerar “prácticas” en sentido amplio, la Encíclica subraya que el don constituye o forma parte esencial de la persona. Se establece entonces una ontología o antropología metafísica de la noción de don. Cito los siguientes textos a este propósito, que se encuentran en el n. 34: la gratuidad está en la vida del hombre “de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”. “Por su naturaleza, el don supera el mérito, su norma es sobreabundar”. “Incluso nuestra propia verdad, la de nuestra conciencia personal, nos ha sido dada. En efecto, en todo proceso cognitivo, la verdad no es producida por nosotros, sino que se encuentra o, mejor aún, se recibe”. “La lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento, y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar

⁶⁰ Cfr. Martínez-Echevarría, M.A., *Don y desarrollo, bases de la economía*, en *Scripta Theologica*, 42/1 (2010), 121-138, con bibliografía específica sobre el tema.

espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad". Gratuidad que debe entenderse, como vimos que hacía Ricoeur, como algo que no tiene precio, y no simplemente como lo que da gratuitamente; no es algo que se da gratis, sino el dar algo que no tiene precio. La relación con los demás en el comercio será correcta o incorrecta en función del trato o disposición de los sujetos entre sí⁶¹. Más adelante, casi ya al final del documento, al considerar que el desarrollo de los pueblos está unido al desarrollo de cada hombre, subraya Benedicto XVI dos ideas que están relación con lo que señalaré más adelante en esta lección, a saber, la relación entre don y libertad; cito este texto: "la persona humana tiende por naturaleza a su propio desarrollo. Este no está garantizado por una serie de mecanismos naturales, sino que cada uno de nosotros es consciente de su capacidad de decidir libre y responsablemente. Tampoco se trata de un desarrollo a merced de nuestro capricho y no el resultado de una autogeneración. Nuestra libertad está originariamente caracterizada por nuestro ser, con sus propias limitaciones. Ninguno da forma a la propia conciencia de manera arbitraria, sino que todos constituyen su propio 'yo' sobre la base de un 'sí mismo' que nos ha sido dado" (n. 70). Verdad no equivale a facticidad, o mejor lo factible no es verdadero por ser factible; por eso afirmaré –y esto está en relación con lo que se tratará más adelante– que "cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte del sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser" (ibid.). Es claro que se está haciendo referencia a que la epistemología de la ciencia económica debe considerar también otros presupuestos antropológicos, culturales, éticos, etc.; la lógica del don lleva consigo a pensar una economía más allá de la razón instrumental, o calculadora, ensanchándolas, yendo más allá del individualismo y el interés personal.

II. METAFÍSICA DE LA PERSONA Y LIBERTAD

1. La persona como ser. Lectura ultrasustancialista de la persona

Por lo que señalaré en epígrafes posteriores, se hace pertinente alguna apreciación sobre una concepción metafísica de persona que entronque de modo aquilatado con la noción de libertad, a la que aludiré en el apartado siguiente. Aunque serían precisas ulteriores aclaraciones, puede decirse que la noción de ser personal requiere una pertinente intensificación en la de ser, anclado en el ámbito *supraformal*. Recordaré, *per summa capita*, algunos elementos muy conocidos

⁶¹ Cfr., a este propósito, Donati, P., voz *Dono*, en Bruni, L. y Zamagni, S. (eds.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, 279-291.

de la metafísica clásica⁶². El ser es acto de las mismas formas, afirmaba Tomás de Aquino; por eso, aferrar la noción de ser solamente es posible si se supera el orden formal y se alcanza el orden de lo real, en el que el ser sitúa a las mismas formas, por ser su acto. El ser desplaza a la forma, y adquiere la suprema relevancia en el orden metafísico, hasta el punto de que debe entenderse el ser como carente de contenido formal, precisamente porque trasciende todo contenido; además, esa afirmación comporta la superación de la consideración de un orden lógico-formal; la superación del formalismo únicamente puede darse en una doctrina metafísica, que conciba al ser como acto, que lo considere como el arquetipo de actualidad.

Si se aplica lo anterior a la concepción de la persona, pueden verse considerables diferencias entre el aristotelismo y el tomismo. En la clásica y conocida doctrina aristotélica de los sentidos del ser, ¿qué sentido del ser es la persona? Una respuesta adecuada, en la línea aristotélica, concluirá que dentro de la pluralidad atributiva del ser, la persona debe ocupar un lugar preferente, puesto que ser se dice en el sentido más propio de los individuos subsistentes. El ser pertenece a la sustancia primera porque ella es el sujeto real; la persona es en sentido primario sujeto propio del ser. Prosiguiendo el pensamiento tomista sobre el ser, cabe una explicación ultrasustancialista de la persona que no desconozca su carácter sustancialista.

El formalismo solamente se puede rebasar yendo más allá del orden predicamental, con la superación del orden formal, con la noción de supraformalidad, con una adecuada intensificación de la distinción real de esencia y ser. Aplicado a la persona, quiere decirse que la sustancia o forma, por así decirlo, no baja de categoría, no queda "rebajada", sino que su altura o dignidad queda realizada al integrarse en el ser, que -como decía Tomás de Aquino- es la forma de las formas. El ser confiere una unidad más alta, pues, considerado de modo supraformal, aún o integra las formas, las diferencias formales. Y por eso, a mi modo de ver, las visiones estática y dinámica de la persona no son sino caras de la misma moneda. Con ideas de Haya⁶³, subrayaré que la persona se constituye en el ámbito o plano del acto; la persona es ser (personal); la persona es acto, un acto (creado), y por tanto en el horizonte conceptual del tomismo cabe exclusivamente entenderla, explicarla y desplegarla en la dimensión del acto (de ser). Ese acto de ser no puede ser más que idéntico respecto a la potencia de ser o esencia. Y todo lo que en un ente hay se configura y debe considerarse como proveniente de su principio radical, que es el ser; se incluye ahí también todo lo que se refiere al dinamismo creatural; la acción prolonga al ser y por eso la criatura es, en su raíz, dinámica; el ser no es la operación, pero el dinamismo operativo no se da, no se produce sin

⁶² Traigo aquí a colación alguno de los elementos metafísicos que expuse más ampliamente en *Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations*, en *Anuario Filosófico*, XXXIX, 2 (2006), 401-437.

⁶³ Haya, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.

el ser, que principia, apoya y acompaña el dinamismo de la persona. El ser no está de suyo constreñido por la esencia, o mejor dicho, la determinación de la potencia de ser no constriñe al acto de ser hasta tal punto que quede cristalizado; el ser, por así decirlo, supera o desborda esa constrictión o determinación, y prosigue escoltando sus multiformes operaciones.

La consideración de la persona en el horizonte del ser, en la línea que estamos señalando, conduce a la conclusión de que la estructuración de la persona no es la persona; o dicho de otro modo, la persona "se estructura a través de una configuración esencial que propiamente no es la persona misma, sino más bien su *dote*, su *posesión* más íntima"⁶⁴. Insistiré algo más en este punto, siguiendo las averiguaciones de Haya, que en último término, tienen su inspiración en las doctrinas filosóficas de L. Polo. Siguiendo la estricta doctrina de Sto. Tomás, no puede considerarse el ser como un desgajamiento, una fulguración o arrojamiento a partir de la acción creadora divina. La criatura no es parte ni se desprende del Absoluto, "sino realidad otorgada. El otorgamiento es tan radical como la realidad. Por eso dice que la criatura no se presupone: se crea de la nada"⁶⁵.

Ciertamente lo anterior no conduce a una desconexión entre ser y acción; sin desechar la distinción real de ser y esencia, en esta interpretación dicha conexión se produce por medio de los hábitos, como ha subrayado con profusión y profundidad L. Polo y algunos autores que, cada uno a su modo, se han inspirado en su pensamiento y con frecuencia también lo prosiguen⁶⁶; la propuesta de Polo sobre el hábito es novedosa y original, basada en el pensamiento tomista, continuándolo y ampliándolo. Propugnar que la conexión o articulación aludida es llevada a cabo por los hábitos no sólo no cercena o elimina la distinción real entre esencia y ser en el hombre, sino que confirma la no identidad creatural: la condición creatural del hombre, una vez dada, es irrevocable.

Es claro que estas últimas apreciaciones corresponden a una intensificación en la originalísima noción de ser que poseyó Tomás de Aquino. La realidad del ser siempre seguirá siendo motivo de profundización, despliegue y prosecución en los diversísimos problemas de la metafísica. Sus originales hallazgos a este res-

⁶⁴ Ibid., 296. Cfr. el epígrafe 3 (*La persona en el orden del actus essendi*) del capítulo quinto (*La persona a la luz de la distinción real de esencia y ser*) de ese libro citado, 276-298. De esas páginas he tomado, en ocasiones con mi propia perspectiva o fraseología, algunas ideas o expresiones.

⁶⁵ Polo, L., *Tener y dar*, en *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Eunsa, Pamplona, 2010, 114.

⁶⁶ Son relevantes para el tema: Polo, L., *Tener y dar*, cit.; Id., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, en *Nominalismo, idealismo y realismo*, 2ª ed., Pamplona, 2001, 171-188; Sellés, J. F., *Hábitos y virtud*, 3 vols., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 65-67, Pamplona, 1998. Cfr. también el amplio estudio de Collado, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

pecto, redescubiertos y proseguidos por pensadores ilustres, requieren y requerirán siempre de una ulterior prolongación; la metafísica siempre será la ciencia buscada. Con lo indicado se establece una contextualización metafísica para abordar la inserción de la libertad en el ser personal.

2. Libertad personal, libertad trascendental⁶⁷

En el párrafo 482 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* afirmó Hegel que el hombre está destinado a la suma libertad. Sin embargo, advertía al mismo tiempo que “de ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad* y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia”. Leibniz afirmaba, como es notorio, que la naturaleza de la libertad era uno de los laberintos para la mente humana.

Todos los filósofos han tratado de la libertad, para afirmarla, explicarla o negarla. El vocablo libertad es análogo; como el ente, se dice de muchas maneras; se refiere a una muy variada gama de significaciones diversas: libertad como libre albedrío, indeterminación de la voluntad, ausencia de coacción externa y también exención de coacción interna, o de necesidad natural, libertad como liberación, libertad en cuanto apertura en el sentido de autodeterminación, subjetividad libre incondicionada...

La libertad está presente en el hombre pero se refiere al futuro humano. Propiamente hablando lo natural no posee futuro. “En cambio, el futuro humano sí tiene un estatuto propio y ese estatuto es la libertad. De ahí la dificultad de tematizar esta dimensión radical de la subjetividad. ¿Cómo verter en concepto aquello cuya *expresión* no está aún dada, y cuyo dinamismo no responde en cuanto tal a sus condiciones antecedentes? El poder de la conciencia constituye una novedad radical, y la dirección y sentido de su *ponerse* no está contenida en la estructura metafísica del mundo y ni siquiera en la estructura ontológica de la subjetividad. Cabe, sin embargo, analizar las condiciones posibilitantes de la libertad, y eso es tarea de la metafísica”⁶⁸. No es inútil la insistencia en la relación precisa que guarda la libertad con el futuro; recientemente se ha explicado así: “No se puede determinar positivamente el contenido de la libertad y, de ese modo, la libertad no tiene leyes, sino que es futuro. La libertad mira irremisiblemente al futuro. Libre es aquel que posee futuro y máximamente libre será aquel cuyo futuro nunca termina”⁶⁹.

⁶⁷ En algunos pasos de estos epígrafes, traigo a colación, revisando y aumentando, lo que escribí en *Ser personal y libertad*, en “Anuario Filosófico”, XLIII / 1 (2010), 69-98.

⁶⁸ Haya, F., *El ser personal*, cit., 254-255.

⁶⁹ Moros, E., *Posibilidad y libertad*, en *Studia Poliana*, 15 (2013), 25.

3. Libre arbitrio y libertad fundamental de autonomía

Es habitual señalar que la filosofía de inspiración aristotélica considera fundamentalmente -aunque no sólo- que la libertad está en la elección, en la especificación, versa sobre los medios; para la mayor parte de la filosofía antigua y medieval, la libertad sería, en último término, predicamental o categorial. En cambio, la moderna doctrina de la libertad debe describirse como autonomía radical, como automotivación originaria, como raíz de autoposición de la propia existencia. Es claro que algunas líneas de fondo de ambas perspectivas se entrecruzan, pues puede hablarse de una trascendentalidad de la libertad en algunos relevantes autores anteriores a la modernidad filosófica, como Plotino y Eckhart; no sólo comparece esa "trascendentalidad" en autores aislados, sino que también puede atisbarse en los grandiosos fuselajes conceptuales, metafísicos y antropológicos, de un S. Agustín y un Santo Tomás. En último término, en la libertad fundamental de autonomía encontraría su fundamento el libre arbitrio, puesto que éste carecería de autosuficiencia conceptual, ya que para que exista libre arbitrio resulta precisa una previa capacidad de motivación, de automotivación, pues de otro modo la voluntad no podría más que seguir el determinismo causal⁷⁰.

Un estudio, aunque sea en esbozo, de la doctrina de la libertad en tres autores modernos, muy distintos, pienso que ayudará a centrar la resolución posterior que propondré sobre ser personal y la libertad como donación.

4. Tres relevantes referencias modernas sobre la libertad: Kant, Kierkegaard, Nietzsche.

a) Kant

La autoconciencia de la espontaneidad intelectual se identifica con la libertad; y por eso el concepto de libertad resulta la clave del arco de todo el edificio del sistema de la razón pura. Pocos autores ciertamente han pensado la libertad con tanta radicalidad como Kant, incluso aunque para establecer esa radicalidad tuviera que cercenar o suprimir todo cuanto se opusiera a la incondicionalidad absoluta de la libertad. Sin embargo, tras múltiples y rigurosos análisis, llegará a la conclusión de la esencial incomprendibilidad o impenetrabilidad del objeto de la libertad.

Para el kantismo, como es notorio, la libertad de la voluntad no es otra cosa que autonomía, lo cual significa que es la propiedad de la voluntad que estriba en ser una ley para sí misma; voluntad libre equivaldrá a voluntad sometida a

⁷⁰ Esa no coincidencia entre libertad y capacidad de elegir entre alternativas ha sido excelentemente expuesta por Alarcón, E., *Libertad y necesidad*, en *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), 25-46.

leyes morales⁷¹. Resulta imposible –asevera Kant- excluir la libertad de modo práctico⁷² y resulta imposible explicarla (de modo teórico): “Si la razón emprendiera la tarea de explicar cómo pueda la razón pura ser práctica, lo cual sería lo mismo que explicar cómo la libertad sea posible, entonces sí que la razón traspasaría todos sus límites”⁷³. La libertad no puede hacerse inteligible, pero está presente tanto en la conciencia de sí *a priori*, que de suyo es libertad, como en la voluntad, el obrar moral, en donde con más claridad comparece. Posee múltiples facetas pero ella misma resulta, en último término, inexplicable.

Heidegger señaló, en su curso de 1930 *La esencia de la libertad humana*, que Kant es el primer filósofo que hace de la doctrina de la libertad la cuestión fundamental de la filosofía. Y en sus diversos análisis sobre la esencia del idealismo y el sistema de la libertad, especialmente en el curso *Schelling y la libertad humana*, Heidegger subraya, como es sabido, que en el inicio de la filosofía moderna con Descartes el ser se determina en su esencia desde el pensar. “Pero en tanto el pensar es concebido como “yo pienso” y el yo, el *ego sum*, el sujeto pasa por ser la realidad fundamental, el idealismo es entonces aquella doctrina del Ser en la cual la esencia de éste se determina a partir del yo (sujeto). Idealismo significa desde entonces aquella doctrina del Ser en la cual el “yo” tiene la primacía, y por cierto como sujeto pensante. La modificación e historia del idealismo se vuelve entonces dependiente de la concepción que se tenga en cada caso del “yo” (sujeto) del representar, el cual, en contraposición al sujeto, es llamado entonces objeto”⁷⁴. Y tras la impronta y culmen de la representación en la filosofía leibniziana, “Kant descubre en la *Crítica de la razón práctica*, en tránsito a través de la *Crítica de la razón pura*, que la esencia propia del yo no es el yo pienso, sino el yo actúo, yo me doy a mi mismo la ley a partir del fundamento del ser, yo soy libre. En ese ‘Ser libre’ el yo está verdaderamente consigo mismo, no lejos de sí, sino verdaderamente en sí. El yo “en cuanto yo represento”, la idea, es concebido entonces a partir de la libertad (...); el idealismo es en cuanto tal el idealismo de la libertad. Hasta ese punto ha llevado Kant a la filosofía, sin medir él mismo todo el alcance de ese

⁷¹ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Opuscula Philosophica 18, Ed. Encuentro, Madrid, 2003, 90.

⁷² La libertad como propiedad de la voluntad debe presuponerse en todos los seres racionales. (...) Todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica”. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Opuscula Philosophica 18, Ed. Encuentro, Madrid, 2003, 91.

⁷³ Kant, I., *ibid.*, 106. Algo más adelante, señala: “La imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad es idéntica a la imposibilidad de encontrar y hacer concebible un interés que el hombre pudiera tomar en las leyes morales”. *Ibid.*, 107-108. Sobre la relevancia del concepto kantiano de interés, me permito remitir a mi trabajo *Interés de la razón y postulado, claves del teísmo moral kantiano*, en *Metafísica, acción y voluntad. Ensayos en homenaje a Carlos Llano*, Universidad Panamericana, México, 2005, 107-130.

⁷⁴ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Caracas, 1985, 111.

paso”⁷⁵. Fichte sistematizó, convirtió en sistema, ese idealismo de la libertad, subraya pertinentemente Heidegger.

La libertad para Kant existe con la existencia del ser que soy yo. En ese sentido se puede decir que, para Kant, el ser es libertad. El yo que soy debe entenderse bajo el modo de `ser libre`, y por eso la libertad se constituye como lo más propio del ser de un yo que existe fácticamente (entiéndase kantianamente de modo adecuado, a saber, una existencia fáctica que es previa a cualquier consideración categorial, previa al carácter fenoménico o nouménico). Por eso decía atinadamente Heidegger en el texto recién citado que “la esencia propia del yo no es yo pienso, sino el yo actúo, yo me doy a mi mismo la ley a partir del fundamento del ser, yo soy libre”. Un ser que es fácticamente existente, viviente, que actúa y se podría decir que actúa en primer lugar sobre sí mismo, es un ser que consiste en autoactividad, que se da a sí mismo la determinación de su existir, la ley a partir del fundamento de su ser. Lo más propio del yo es la libertad. El yo es ser-libre.

Es conocida la aserción kantiana, incluida en su obra *El conflicto de las facultades*, que lo que hace a un hombre ser hombre es, en primer lugar y por encima de todo, la libertad (no la razón, no el entendimiento...). La dotación propia, el don por antonomasia que posee el hombre, es la libertad: don y destino, al mismo tiempo. Somos libertad, estamos destinados a la libertad (aunque de suyo el hombre esté sujeto a leyes, asevera Kant en el *Opus Postumum*).

Resulta pertinente recordar, y no deja de producir asombro tras las afirmaciones anteriores, que Kant llegará a sugerir que la libertad debe ser referida no a los individuos, sino a la totalidad de la historia; al final, pues, de manera sorprendente parece que la existencia de la libertad se realiza colectivamente y no de manera individual. Efectivamente produce un cierto temor leer en el mismo comienzo de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*: “Al margen del concepto que uno pueda forjarse con un propósito metafísico sobre *la libertad de la voluntad*, sus *fenómenos*, las acciones humanas, se hallan tan determinados como cualquier otro suceso natural según leyes universales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de narrar estos fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de tales fenómenos, cuando la historia contempla el juego de la libertad humana en bloque, acaso pueda descubrir un curso regular, de suerte que cuanto salta a la vista como enmarañado e irregular en los sujetos individuales bien pudiera reconocerse en el conjunto de la especie como una continua evolución progresiva, aunque

⁷⁵ Id., 112. Cfr. también sobre la libertad kantiana como causa y la interpretación heideggeriana, Heidegger, M., *Von Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), GA Bd. 31, Klostermann, Frankfurt a M., 1982, y el espléndido comentario de Vigo, A., *Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad*, en *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010), 161-181.

lenta, de sus disposiciones originarias”⁷⁶. La libertad aplicada al conjunto total de la historia humana se convierte con la necesidad⁷⁷. “No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin un plan ni un designio final incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir cuando menos en su conjunto como un sistema lo que de otro modo es un agregado rapsódico de acciones humanas”⁷⁸. Aunque Kant subraya expresamente que esta idea de una historia universal que contiene un hilo conductor *a priori* no pretende suprimir la tarea de la historia propiamente dicha⁷⁹, resulta sorprendente comprobar que el regiomontano socava, por no decir suprime, el verdadero y auténtico valor de la actuación desempeñada por las personas humanas singulares.

Parece preciso señalar, y sigo aquí una sugerencia de Polo, que por una parte la tesis kantiana señalada es consecuencia de que la absolutización de la autonomía hace imposible la intersubjetividad; por otro lado, resulta que “el sujeto trascendental es un olvido de la noción de persona porque la persona se corresponde con la pregunta ¿quién? El puro yo que es el principio de la espontaneidad, que desde el punto de vista existencial es sujeto moral y desde el punto de vista del conocimiento es la generalidad de la conciencia, realmente no es nadie. (...) la única manera de dar un sentido más práctico al sujeto trascendental es decir que es la humanidad (...). Pero la humanidad no es un quién, la humanidad será el género humano, pero no es cada uno (...) en el mismo momento en que no se puede hablar de quién, no se puede hablar de un quién respecto de otro quién y la intersubjetividad no se puede ni formular”⁸⁰. El sujeto trascendental kantiano, como también el sujeto o autoconciencia absoluta de Hegel conllevan efectivamente insuperables dificultades de comprensión de la intersubjetividad, que por eso es frecuentemente relegada o excluida.

b) Kierkegaard: su noción de libertad

El pensador danés no identifica desde luego la libertad con el libre albedrío; la libertad es más que el libre albedrío, pues se trataría de algo así como la fuente de los diversos ámbitos en los que se aplica la voluntad a los diversos actos o referidos a las diferentes realidades. “La libertad de elección es sólo una determinación formal de la libertad”, señala expresa y reiteradamente Kierkegaard, por cuanto, entre otras cosas, las elecciones son temporales y libertad se posee

⁷⁶ Kant. I., Ak, VIII 17, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. de R. R. Aramayo, Alianza Ed., Madrid, 2004, 97.

⁷⁷ Cfr. Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, Madrid, 2005, 129.

⁷⁸ *Ibid.*, 115.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 117-118.

⁸⁰ Polo, L., *Persona y libertad*, Pamplona, 2007, 203.

siempre: no hay duda de que libertad y libertad de elección son diferentes, como ya señalara S. Agustín⁸¹. Una cosa es la *libertas* como energía fontal y otra la libertad de elección o libre albedrío. La segunda se posee, y ciertamente es muy relevante, pero la primera es constitutiva, de ahí que se pueda señalar que no se *tiene* libertad, sino que se es libertad. Así al menos lo considera Fabro, uno de los más relevantes comentaristas del pensamiento kierkegaardiano⁸². La conocida expresión kierkegaardiana, que aparece en la *Apostilla definitiva y no científica a Las Migajas filosóficas*, explica la libertad en términos modales: “la posibilidad más alta de la realidad; la realidad más alta de la posibilidad”; el filósofo danés subraya por un lado que la libertad tiene siempre la posibilidad de elegir (esa es la posibilidad más alta de la realidad), pero lo que ampara o da razón de esa posibilidad es la libertad en acto, que *pone* también a la misma libertad de elección, siendo así denominada “la realidad más alta de la posibilidad”. Por así decirlo, antes de elegir o querer algo determinado, con prioridad a elegir el bien o el mal elegibles, se quiere el querer (por medio del cual se quiere o elige el bien o el mal); hay una libertad previa al libre albedrío, que es constitutiva del sujeto y fuente de la libertad de las elecciones. Esa clara trascendentalidad de la libertad en el pensamiento kierkegaardiano no culmina sin embargo, a mi juicio, en la inserción de la libertad en la persona; a pesar de la grandiosidad de su concepción de la libertad, sigue habiendo en ocasiones una libertad referida a alternativas, a una apertura a todo por una parte, y por otra una elección; por eso, a mi juicio, la libertad kierkegaardiana no se inscribe trascendentalmente en el ser personal, lo cual por supuesto no disminuye los grandiosos desarrollos que realizó el filósofo danés sobre la libertad⁸³.

c) Nietzsche: Negación de la intención de alteridad y ultralibertad del super-hombre⁸⁴

Las formulaciones nietzscheanas sobre la libertad contienen expresiones tanto positivas como negativas. Nietzsche niega la libertad en función de la afirmación

⁸¹ “¿Se podría exponer con precisión mayor que la libertad de elección es sólo una determinación formal de la libertad? ¿Y que propiamente la acentuación de la libertad de elección como tal es la pérdida de la libertad? El contenido de la libertad es decisivo para la libertad hasta tal punto que la verdad de la libertad de elección está a punto de admitir que aquí no debe haber elección, aunque sea una elección. Esto es ser ‘espíritu’. Pero propiamente porque los hombres están lejos de serlo, la libertad les da tanto fastidio...”. Kierkegaard, S., *Diario*, ed. de C. Fabro, vol. 6, 1981, 83-84.

⁸² Cfr. especialmente los tres trabajos sobre Kierkegaard recogidos en Fabro, C., *Riflessioni sulla libertà*, 2ª ed., Edivi, Roma, 2004, 153-258.

⁸³ Entre la bibliografía reciente sobre la libertad en Kierkegaard, cfr. Binetti, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Soren Kierkegaard*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 177, Pamplona, 2005; y Sellés, J. F., *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard* (especialmente el capítulo 3), Ed. Académica española, Saarbrücken, 2012.

⁸⁴ Tengo en cuenta en parte aquí, corrigiendo y ampliando, lo que escribí sobre Nietzsche en *Ser personal y libertad*, *Anuario Filosófico*, XLIII / 1 (2010), 69-98.

de una libertad superior, una ultralibertad, que constituiría la característica fundamental o esencia del superhombre futuro.

Nietzsche es el autor que, por antonomasia, ha llevado cabo la formulación más drástica que ha habido en la historia para amputar la posibilidad de que la voluntad pueda entenderse como intención de alteridad. En todo el pensamiento clásico y moderno la curvatura de la voluntad no suprime la alteridad: la voluntad es, en rigor, intención de otro. Cualquier acto de la voluntad se dirige a otro, a algo distinto de sí; precisamente eso es lo que Nietzsche no quiere aceptar, al afirmar que en la intención de alteridad existe siempre una sumisión, una dependencia o dominación. Se hace preciso postular una voluntad que, por así decir, sea tan voluntaria que alcance a cercenar cualquier atisbo de referencia, del tipo que sea, a la alteridad. Son muy conocidas las expresiones nietzscheanas a este respecto; como es sabido, considera hipocresía huir del propio yo y dirigirse a otro, a un prójimo⁸⁵. Más adelante volveré sobre ese tema, pues la intelección o inteligibilidad del amor está ausente en Nietzsche. La afirmación de la libertad es resultado de la premisa necesaria sobre el completo aislamiento de la voluntad humana con respecto a todo: respecto de la razón, del universo entero y de todo otro. Lo que el hombre libre decide no forma parte de nada del universo y resulta completamente aislado de todo otro⁸⁶.

Según Nietzsche el superhombre es quien puede aislarse de todo, y quedarse solo en la voluntad. No existiría una voluntad ultralibre si no se pudiera prescindir de todo, empezando por el pensamiento; el superhombre se plasma en voluntad de poder y nada más. El superhombre puede ser definido como aquel que puede abstenerse o prescindir de todo, y en ese todo está incluido por supuesto el pensamiento; el solipsismo de la voluntad de poder lleva consigo, lisa y llanamente, cualquier imposibilidad de amar. Ahora bien, la voluntad en cuanto curva o curvada debe entenderse como referida a la intencionalidad del acto voluntario, y por eso desemboca en el amor, en querer más: de ahí que no pueda ser autosuficiente.

En Nietzsche no puede haber una voluntad fuera de la voluntad. Por eso es preciso rastrear una ulterior explicación de su teoría de la libertad. Hay que buscarla, a mi juicio, en esa autoposición, no de fin, sino de voluntad: voluntad y sólo voluntad. En una de sus obras, a mi juicio más relevantes, Heidegger pone manifiesto con palabras de Schelling ese aspecto fundamental de la voluntad en la metafísica moderna, precisamente en función de hacer explícito el sentido del nietzscheano "matar la venganza": el ser del ente es volun-

⁸⁵ "Cuando huís hacia el prójimo huís de vosotros mismos, y quisiérais hacer de eso una virtud: pero yo penetro vuestro "desinterés". El tú es más antiguo que el yo; el tú ha sido santificado, pero el yo todavía no; por eso corre el hombre hacia el prójimo". *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2001, 102.

⁸⁶ Así lo interpreta L. Polo en el epígrafe *Nietzsche y la voluntad curvada*, en su *Presente y futuro del hombre*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 2012, 74 ss.

tad, querer⁸⁷. Como es sabido, Heidegger insistía en que la noción de voluntad de poder era el concepto fundamental de la doctrina de Nietzsche; la voluntad de poder sería la esencia del mundo y la esencia de la vida⁸⁸. La voluntad de poder -decía Nietzsche- es la esencia más íntima del ser; comenta Heidegger que eso quiere decir que la voluntad de poder es el carácter fundamental del ente en cuanto ente⁸⁹, el carácter fundamental de la vida, que -según Heidegger- es para Nietzsche lo mismo que decir ser⁹⁰. Heidegger subraya que para Nietzsche voluntad y poder son inseparables, designan una esencia única, inescindible, y por eso voluntad de poder significa poder de poder y voluntad de voluntad⁹¹. De ahí que pueda decirse que el yo es el fundamento de la voluntad: yo quiero, quiero querer, y me quiero querer como quien quiere; así lo explica Polo: "Por lo tanto, la voluntad de poder tiene un fundamento último que en ella trasparece e impera: yo. Nietzsche no está dispuesto a aceptar más realidad que yo. Eso se expresa en término de reconocimiento: yo me reconozco a mí mismo, yo me involucro como yo en la misma dinámica que pone. (...) El sentido de la voluntad de poder depende por entero de que yo esté dispuesto a aceptarme a mí mismo como el involucrado en ese poder. Si yo quiero querer es porque me quiero como el que quiere. Es imposible una traslación de sentido a algo otro en términos voluntarios si la repercusión propia del querer soy yo, si el querer está retrospectivamente transido del núcleo de la decisión que pone la propia aceptación. (...) Yo impero tan sólo en la voluntad"⁹².

d) Una alusión a la reflexividad del querer

El querer es siempre libre. Esto requiere una alusión a la reflexividad del querer. En efecto, el querer es reflexivo siempre; cualquier acto de querer no se produ-

⁸⁷ He aquí el texto de Heidegger: "La indicada acuñación esencial del ser aparece en forma clásica a través de unas pocas frases que Schelling escribió el año de 1809 en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos que se relacionan con ella*. Las tres frases que vamos a citar están separadas explícitamente de lo que precede en el texto mediante un guión, resaltando así de propio su importancia fundamental. Schelling escribe: "En la última y suprema instancia no hay otro ser que el querer. Querer es ser originario, y solamente a éste [es decir el querer], corresponden todos los predicados del mismo [o sea, del ser originario]: carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí mismo. La filosofía entera no aspira sino a encontrar esta expresión suprema" [...] Para la metafísica moderna el ser del ente aparece como voluntad. Ahora bien: en la medida que el hombre, según su esencia como el animal pensante, se refiere por vía de representación al ente en su ser y, consecuentemente, a este último, siendo por esto determinado a partir del ser en esta medida y de acuerdo con esta relación del ser (que ahora es la voluntad) con la esencia del hombre, debe aparecer el ser-hombre de manera expresa como querer". Heidegger, M., *Qué significa pensar*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, 59-60.

⁸⁸ Las explicaciones heideggerianas sobre Nietzsche se encuentran, como es sabido, sobre todo en su *Nietzsche*, pero también en *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, incluido en su libro titulado *Sendas perdidas*, y también en el aludido *Qué significa pensar*.

⁸⁹ Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche*, Ed. Destino, Barcelona, 2005, 730.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, 731.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, 731-732.

⁹² Polo, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2012, 328.

ce sin cierto *querer querer*. Precisamente ese es el motivo por el que Schopenhauer impugnará la libertad⁹³. Como señala Arana, “para que el querer fuera libre, tendría que existir la posibilidad de querer o no querer el querer mismo, y luego querer o no querer el “querer el querer”, y así hasta el infinito (...) La libertad del querer tendría que ver con esa reflexividad en principio infinita de la conciencia. Schopenhauer lo detecta sin equívocos, pero insiste en considerarlo inverosímil”⁹⁴. También para Leibniz el querer libre es reflexivo. A este respecto, puede traerse a colación el problema de la elección o determinismo del Absoluto al crear, puesto que según Leibniz Dios “se obliga” a crear lo mejor, lo cual comporta el extraño caso de una “elección infalible”. En *De Libertate a necessitate in eligendo*, afirma Leibniz: “es evidente que Dios elige libremente lo más perfecto. El primero de los decretos libres de Dios es que quiere siempre actuar para gloria suya o del modo más perfecto”⁹⁵. El modo como Leibniz entiende el problema de las relaciones entre voluntad-libertad-razón es el siguiente: “No puede darse ninguna razón de por qué Dios elige lo más perfecto, que no sea que porque quiere, es decir, que la primera voluntad divina es ésta: elegir lo más perfecto. Esto es, no se sigue de las cosas mismas, sino claramente de lo que Dios quiere. Y quiere de un modo completamente libre, porque no puede darse ninguna razón de por qué quiere, fuera de su misma voluntad. Defino, en efecto, lo libre como aquello de lo cual no puede darse otra razón que la voluntad; y, por consiguiente, no se da algo sin razón; y esa razón es intrínseca a la voluntad”⁹⁶. Lo primero, pues, no es un decreto, sino *querer* un decreto. La voluntad rige la libertad, pues también para Leibniz hay libertad porque hay voluntad. Hay una primacía de la voluntad divina en la originación radical de las cosas, en el tránsito de la posibilidad a la existencia de lo creado⁹⁷. Es cierto que el hecho de que la voluntad sea previa no será ciertamente la definitiva explicación leibniziana del problema; pasará a un segundo plano, pero no será desechada nunca.

Aquí están insertos muchos problemas que solamente podemos aludir someramente. La curvatura de la voluntad ciertamente se produce, pues los actos voluntarios, como hemos visto, se dan como intención de alteridad, y además el que-

⁹³ “Pero ahora, puesto que preguntamos por la libertad del querer mismo, se plantearía la pregunta de este modo: ¿Puedes también querer lo que quieres? Lo que viene a ser como si el querer dependiera aún de otro querer que radicase tras él”. Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 1993, 40.

⁹⁴ Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid, 2005, 134.

⁹⁵ Leibniz, G. W., *De libertate a necessitate in eligendo*, en Ak, VI, 4-B, n. 273, 1452.

⁹⁶ *Ibid.*, 1453.

⁹⁷ “El principio primero concerniente a las existencias es esta proposición: *Dios quiere elegir lo más perfecto*. Esta proposición no puede ser demostrada; es la primera de todas las proposiciones de hecho, es decir, el origen de toda existencia contingente. Es absolutamente lo mismo decir *Dios es libre* y decir que *esta proposición es un principio indemostrable*. Pues si pudiese darse razón de este primer decreto divino, por ello mismo Dios no lo habría decretado libremente (...) Dios, en efecto, quiere querer elegir lo más perfecto, y quiere la voluntad de querer. (...) en eso consiste todo el arcano, en que Dios no sólo ha decretado hacer lo más perfecto, sino también ha decretado decretar”. *Ibid.*, 1454.

rer siempre estará irrequieto, como decía S. Agustín, hasta que descanse en el Absoluto. Pero eso, es claro, que no puede hacer referencia a los medios, es decir, a una elección que siempre será finita, sino que debe tenerse en cuenta la persona entera, por así decirlo, con su libertad trascendental, que coincide -así lo concluiré más adelante- con su amor donal, también trascendental, referido entonces a un incremento del querer, que por tanto se refiere a un querer-más; entiéndase: un querer más como querer, o sea, aumento del querer; Polo lo expresa, de manera excelente, así: "Por consiguiente, la curvatura de la voluntad es congruente con la intencionalidad peculiar de los actos voluntarios. Un acto de querer recae sobre otro en el modo de querer mejor. Ésta es la inquietud de la voluntad que no puede quietarse más que en el absolutamente otro. Ese quietamiento es el amor, y no exactamente el descanso que comporta la *fruitio*. La *fruitio*, en todo caso, es una parte del amor. Es posible que algunos entiendan que es suficiente la felicidad, la posesión del bien. Pero de esta manera no se tiene en cuenta la persona. (...) la libertad en el querer es el estar abierto al querer-más"⁹⁸.

d) Nietzsche: Voluntad y nada más. La libertad del instante, libertad sin futuro

Cierro el inciso sobre la reflexividad del querer y vuelvo a Nietzsche. El ser en Nietzsche es voluntad. ¿Qué soy yo? La respuesta de Nietzsche es que yo soy voluntad. Yo *soy* en cuanto *volente*. El yo se esencializa en el querer, en la elección, en la decisión; de ahí que no soy deudor de nada ni de nadie, ni debo dar cuentas a nadie de nada, mi yo está más allá del bien y del mal. Ni siquiera se puede hablar de conocer, sino en todo caso de querer hacer cognoscible⁹⁹.

La libertad no está ante un verdadero futuro, pues no existe futuro alguno, ni ninguna novedad: el futuro que seré estriba en lo que soy y ya he sido; la doctrina del eterno retorno sería el consuelo definitivo¹⁰⁰, aunque en rigor eso más que consuelo lo que produce es desesperación. Eternamente uno queda fijado, vuelve a ser lo que es por cuanto por la voluntad de poder soy lo que soy, y no hay un más allá de esa voluntad de poder, ya que el eterno retorno niega cualquier

⁹⁸ Polo, L., *Antropología trascendental*, vol. II, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2010, 203-204.

⁹⁹ Cfr. Haya, F., *La libertad del instante. La lectura poliana del Zaratustra*, en *Studia poliana*, 15 (2013), 43-67. Cfr. también Posada, J. M., *Voluntad de poder y poder de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 173, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

¹⁰⁰ "El futuro es rescatar el pasado. Dice Nietzsche que éste es el pensamiento más espantoso, porque es quitarse todas las ilusiones; Dios ha muerto, estoy a la intemperie, y el eterno retorno es mi propia guarida, mi propia salvación". Polo, L., *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, 102. Entre la bibliografía sobre la propuesta nietzscheana del eterno retorno, cfr. Löwith, K., *Samtliche Schriften*, VI, *Nietzsche*, Metzler, Stuttgart, 1987; Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987; Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.

posible novedad¹⁰¹. Resulta preciso amar el destino del eterno retorno; Nietzsche propugna la necesidad del *amor fati*¹⁰².

Según Nietzsche, pues, el yo se constituye, como tal, en la acción. ¿Qué soy yo como yo? Soy lo que hago, y renovado infinito número de veces (para entendernos, y con fórmula paradójica: somos eternidad no estática, o mejor, fija, sino eternidad retornante). Propiamente hablando entonces no puede decirse que el yo, en rigor, sea y a mayor abundamiento que sea *libre*. Como subraya Polo, se trata de “una filosofía, que niega la libertad. La libertad de poder no es libre, sino lo que transforma la libertad en una aceptación de constitución en los términos funcionales que la voluntad de poder aporta. Es una especie de magna sustantivación de la voluntad de poder”¹⁰³. Por el contrario, resulta pertinente afirmar que la voluntad no es independiente; y, por otra parte, es imposible que un querer particular pueda establecerse como absoluto. El querer depende del ser; lo contrario es un espejismo, que además termina por vaciar al sujeto volente y, a la postre, como no libre¹⁰⁴. Ser *voluntad y nada más* conduce al nihilismo de Nietzsche. Como se ha señalado espléndidamente, la voluntad de poder comporta la imposibilidad de amar, puesto que no hay una connotación intencional de la voluntad: no hay otro para la voluntad¹⁰⁵. Pero ciertamente sí lo hay: la correspondencia amorosa, se entiende

¹⁰¹ Heidegger ha subrayado esa correspondencia biunívoca entre la totalidad del ente como voluntad de poder y el eterno retorno. Véase, entre otras muchas, esta afirmación: “El ente que *en cuanto tal* tiene el carácter fundamental de la voluntad de poder sólo puede ser, *en su totalidad*, eterno retorno de lo mismo. Y a la inversa: el ente que en su totalidad es eterno retorno de lo mismo tiene que tener, *en cuanto ente*, el carácter de la voluntad de poder”. Heidegger, M., *Nietzsche*, cit., 746.

¹⁰² Entre la bibliografía reciente al respecto, cfr. Owen, D., *Autonomy, Self-Respect, and Self-Love: Nietzsche on Ethical Agency*, en *Nietzsche on Freedom*, Oxford, 2009, 212-220.

¹⁰³ Polo, L., *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, 2004, 148.

¹⁰⁴ “Poner la voluntad al servicio del desvalimiento del yo es la destrucción de la libertad. Es otra versión de la necesidad incompatible con la persona. Si se acepta el voluntarismo el hombre no sería criatura puesto que se hundiría en la preocupación de llegar a ser en el momento de querer. Siempre que existe un intento de autorrealización la voluntad se desvirtúa y se incapacita para lo otro: si el hombre se entiende llegando a ser según su propia decisión, cambia el ser por el querer y priva al querer de asiento en el ser. Polo, L., *Las organizaciones primarias y las empresas, Segunda sección: La libertad humana y la organización de sus ámbitos*. Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 100, Pamplona, 2007, 120.

¹⁰⁵ “(...) Nietzsche queda caracterizado así: la voluntad de poder es la imposibilidad de amar. La imposibilidad de reconocerse en el otro es una impotencia, efectivamente, una profunda limitación; en esa limitación es donde voluntariamente se da la nada. Si yo me limito a una posición voluntaria, ejerciéndola desde esa *parte ante* que es mi propia subjetividad, tal posición voluntaria no va más allá de ella misma, es decir, no tiene carácter de amor, porque carece de la connotación intencional de la voluntad: lo otro. Es evidente que al establecer mis propios límites sustituyo lo otro por la nada. En suma: si existe lo otro, no existe la nada; y al revés, si no existe lo otro respecto de una voluntad, entonces existe la nada. La nada es aquello a lo que no se puede extender la posición voluntaria; de modo que: voluntad de poder, y además, nada. (...) La nada acompaña a la voluntad de poder porque la voluntad de poder no se proyecta hacia ella; si se proyectara, la nada desaparecería y aparecería lo otro. Esto depende del significado de lo otro para la voluntad”. Polo, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2012, 329.

intersubjetiva, interpersonal, que no es ciertamente una inmanencia. "La intención de otro comporta que el bien es real como distinto del acto aportado; en este sentido no cabe hablar de inmanencia. Sin embargo, el acto voluntario también es real: aportación de amor. A su vez, sin la curvatura del querer, la motivación sería imposible. El bien trascendental motiva querer más, es decir, el crecimiento de la actividad voluntaria. En definitiva, la curvatura apunta a la correspondencia amorosa, o sea, al carácter personal del bien trascendental. El significado intersubjetivo del amor es un tipo, al menos, de co-existencia"¹⁰⁶. La curvatura, pues, estriba no sólo en querer lo otro, sino querer querer más, insiste Polo: "Querer querer más se corresponde con querer que sea real más bien. Y para que sea real más otro, en tanto que el acto es intencional respecto de otro, es imprescindible querer querer más"¹⁰⁷.

Idem velle, idem nolle, querer lo mismo y no querer lo mismo, es un adagio clásico para subrayar el idéntico querer y no querer del amor, entendido como es natural en sentido intersubjetivo; no hay en el amor una circunvalación del yo al yo. Además, y es un tema que requeriría un mayor tratamiento que aquí no podemos realizar, hacer inteligible el querer, el amor, lleva consigo insertarlo y no separarlo de la razón. Ciertamente puede correrse el peligro de que la racionalización del querer desfigure al menos en parte la verdadera dimensión del amor; ahora bien, la razón es siempre necesaria aunque solo fuera para la coherencia de la voluntad, pero sobre todo sencillamente para poder actuar, para decidir y después ratificar o rectificar lo decidido. La no atencencia a razones no solo desfigura la voluntad sino que hace imposible la libertad: no hay libertad sin razón. No debe olvidarse, como acaece con frecuencia, que el bien se refiere tanto a la razón como a la voluntad; y además, el ejercicio, cualquiera que sea, de la voluntad requiere la capacidad racional. O dicho de otro modo, cualquier realización, toda acción humana precisa de razón y voluntad. Puede ser que el amor sea ciego, lo que no puede nunca la voluntad es ser, de modo absoluto, irracional. Discúlpese la insistencia: sin entendimiento no cabe libertad. Ésta precisa de la sabiduría (de la verdad) y del amor.

Al afirmar lo anterior no desconozco las largas, y con frecuencia acres, disquisiciones y polémicas del final del medievo, que se han prolongado hasta nuestros días, sobre la prioridad del entendimiento sobre la voluntad o viceversa (Nietzsche, a fin de cuentas, es uno de los últimos representantes del voluntarismo de la metafísica moderna). Pero esa prioridad no es unívoca, es análoga; la resolución del problema estriba en la correcta dimensión del entrelazamiento de razón y voluntad tras comprobar la distinta intencionalidad de ambas

¹⁰⁶ Polo, L., *Antropología trascendental*, II, cit., 128.

¹⁰⁷ Polo, L., *ibid.*, 201. Cfr. al respecto, Ferrer, U., *La libertad en crecimiento*, en *Studia Poliana*, 15 (2013), 165-178.

facultades¹⁰⁸. En el orden de las acciones humanas, lo mismo que no es suficiente con la voluntad, tampoco es suficiente con la inteligencia; ambas son necesarias para la acción y para la libertad¹⁰⁹.

5. La recuperación y prolongación de la doctrina clásica sobre la radicalidad de la libertad

Como se señaló, la libertad es ciertamente la facultad o capacidad de elegir, libertad de elección respecto a los medios. Ahora bien, la libertad “no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición, sino que es característica trascendental del ser del hombre, es el núcleo mismo de toda acción realmente humana”¹¹⁰. También para Tomás de Aquino la libertad es radical; no puede ser de otra manera, si se considera que la clave de su metafísica radica en la noción de ser como acto, y se aplica o se lleva esa noción de ser sobre la persona, constituyéndose como ser personal. Es, por cierto, idéntica doctrina que, en el siglo XX, es propugnada también con fuertes acentos por muy diferentes autores; Max Scheler, por ejemplo, afirma en su obra *Metafísica de la Libertad*: “Se es libre en la medida que la totalidad de nuestra vida es efectiva —y no partes y hechos individuales. (...) ‘Libre’ es originariamente un atributo de la persona y no de determinados actos (como el querer), ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden jamás ser más libres que él mismo”¹¹¹.

¹⁰⁸ Moros, E., *Libertad y posibilidad*, en *Studia Poliana*, 15 (2013), 11-41, en su reciente tratamiento del problema subraya la necesidad, para resolver la *vexata quaestio* de la primacía de una de las dos facultades, de acudir a una antropología trascendental como la que ha realizado L. Polo. Del mismo parecer es I. Falgueras, que ha escrito recientemente, de modo certero, que: “La discusión medieval sobre la prioridad entre el entendimiento y la voluntad, que dividió a los filósofos escolásticos y que acabó con el desarrollo histórico de dicha etapa de la filosofía, a la par que puso en marcha el voluntarismo de, prácticamente, toda la modernidad, tenía como base la equivocada pretensión de que sólo puede haber un tipo de prioridad, es decir, de que lo primero sólo puede ser uno. D. Leonardo supo señalar que caben diversos tipos de prioridad, y que la prioridad del entendimiento a secas no elimina la prioridad de la voluntad inteligente. Inteligencia y voluntad no se oponen, se integran con su diversidad de captaciones y actos, gracias a la unidad de la persona, en un hábito que cabe llamar, junto con la tradición, «sindéresis». Pero, además, el juego de prioridades de ambas es distinto según el orden en que se mueven: en el orden trascendental humano, el inteligir se prioriza sobre el querer, mientras que en el plano predicamental, la prioridad de la voluntad prepondera sobre la de la inteligencia. El desarrollo de una *Antropología trascendental* ha sido la obra que ha completado su *Teoría del conocimiento*, y ha servido de puente entre el intento de la modernidad por hacer una filosofía del hombre y el esbozo de una filosofía del alma, subordinada a la Metafísica, en el Medievo”. Falgueras, I., *Leonardo Polo, investigador de la verdad*, en L. Polo, *In memoriam*, Universidad de Navarra, 2013, 45-46.

¹⁰⁹ Cfr. también al respecto el excelente trabajo de Sellés, J. F., *Doce tesis tomistas acerca de la voluntad*, que es la Introducción (páginas 8-94) a su traducción y notas de Tomás de Aquino, *De veritate 22: el apetito del bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Pamplona, 2001.

¹¹⁰ Cardona, C., *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, 99.

¹¹¹ Scheler M., *Fenomenología y metafísica de la libertad*, en *Metafísica de la Libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1960, 32-33.

Si hay actos libres es precisamente porque la persona es libre; tanto los actos de la inteligencia como los de la voluntad que conducen a una elección o decisión libres o fundan una responsabilidad tienen su sujeto en el ser que elige. Ahora bien, insistir en la trascendentalidad de la libertad no comporta anular o rebajar la libertad categorial. De ahí que también desde una perspectiva clásica, la libertad no es por así decir estática, o está o resulta fijada sin más, sino que conlleva crecimiento y puede llevarse a plenitud¹¹². Ese crecimiento se lleva a cabo mediante los hábitos, y en concreto de los hábitos buenos o virtudes, que perfeccionan y hacen aumentar, acrecientan la libertad del hombre. Se trata aquí –como ha señalado Haya– de “una perspectiva no sólo positiva, sino también dinámica de la libertad. La óptica de la *voluntas ut natura*, siendo verdadera, puede antojarse entonces como estática o estructural, porque se refiere a las condiciones antecedentes, en el sentido de constituyentes del ejercicio de la libertad; esto es, apela a objetos. Por eso trata a la libertad como una característica de la facultad volitiva, es decir, como una cierta propiedad de una esencia o naturaleza. La visión dinámica del asunto, en cambio, saca a la libertad del plano de las facultades o de la esencia, para referirla a la esencia o estructura en general. (...) De esta manera cabe dar cuenta de la condición más general del actuar, y cabe en consecuencia calibrar la realidad del sujeto no sólo en términos constitutivos o estructurales, sino como dinamismo radical”¹¹³.

Ser libre es ser dueño de los propios actos. La característica de la libertad que consiste en el ser dueño de los actos (tanto exteriores como interiores o inmanentes) es un reflejo de un aspecto por así decir más interior o íntimo, o dicho de otro modo, que la libertad está en el ámbito del ser, de la persona entendida como ser personal, y de ahí puede trasvasarse a las facultades que constituyen la esencia; y en ese sentido, la libertad no es sólo predicamental, constituyéndose como trascendental. Considero que a veces se olvida que ser dominador o dueño de actos no está solamente en la línea del ejercicio, de la especificación, sino también en algo previo, a saber, en el dominio del acto respecto del fin, del cual un ejercicio concreto o específico es una formulación del dominio que previa y necesariamente se tiene. Por así decirlo, la libertad trascendental, es decir, la libertad de la persona se traslada, pasa a sus categorizaciones voluntarias. La riqueza trascendental, interior, íntima, del ser personal se despliega, puede desplegarse en múltiples posibilidades voluntarias. En último término, pues, la libertad es personal.

¹¹² Cfr. Melendo, T., *La libertad: crecimiento y plenitud*, en *Anuario Filosófico* XLII/2 (2009), 357-389; y García, J.A., *Existencia personal y libertad*, id., 327-356.

¹¹³ Haya, F., *El ser personal*, cit., 305-306.

6. Libertad personal. La libertad en el ámbito del ser personal

Es la persona quien pone o establece, o bien quita o suprime, sus actos. Ya decía Aristóteles que llamamos libre al hombre porque es causa de sí mismo; la libertad es autodeterminación, es decir, la persona decide con los actos que ella establece, la libertad personal, el ser personal libre (trascendental) fundamenta y proporciona auténtico valor a las diferentes modulaciones, dimensiones o expresiones de la libertad (predicamental) de la esencia humana. Dicho de otro modo: la libertad no puede confundirse con cualquier modo y manera con la que se vivencia; la libertad es más que la voluntad, y no se reduce al libre albedrío; la libertad tiene su origen en el sujeto mismo.

La voluntad humana es, sin embargo, libre, y no fijada eternamente; el hombre elige, decide, y después puede elegir o decidir hacer actos voluntarios distintos. Se pueden realizar mejores o peores decisiones; aunque lo propio del querer es el incremento, como se señaló más arriba, sin embargo los actos voluntarios pueden cambiarse; la persona no se consolida definitivamente en sus actos, pues es libre de hacerlos o no hacerlos, hacer unos u otros actos, reafirmarlos, ratificarlos, corroborarlos o bien rectificarlos, modificarlos o enmendarlos. La ratificación, la rectificación, el cambio o la corroboración, todos y cada uno de los actos voluntarios son competencia de la libertad, y por eso las acciones humanas no son definitivas: mientras viva, puedo cambiar, y no estoy inagotable y eternamente vertido a realizar lo mismo siempre. La libertad impide el arraigo definitivo de los actos voluntarios. Contra la opinión de Nietzsche, hay que afirmar que los actos de querer no tienen por qué quedar cristalizados o fosilizados, no son eternos. Como el querer no puede ser absoluto, el hombre no puede quedar fijado para siempre en lo que hace; la esencia del yo no puede estriar en las acciones que realiza. "La libertad de decidir no se agota al haber decidido, sino que se puede rectificar. Yo soy dueño libre de esa decisión, la he puesto y por tanto no puede decirse que la decisión me actualiza como yo, que mi ser sea el querer, sino que mi ser es lo que asiste a mi querer como si la libertad, al decidir, renaciera como dominio sobre la decisión. Es decir, me puedo arrepentir (...) la decisión es rectificable, porque la decisión puede ser mejor; yo puedo mejorar mis decisiones"¹¹⁴. Es pertinente recordar que los actos de la voluntad son establecidos por el hombre, y en ese sentido, precisamente porque es la persona la que los establece, es libre; se da la libertad en tanto en cuanto la persona (la primera persona del singular: yo) establece los actos voluntarios. Pero eso no lleva consigo la fijación por toda la eternidad de los actos realizados, que pueden ser sus-

¹¹⁴ Polo, L., *Lecciones de ética*, cit., 106-107.

tituidos por otros, mejores o peores, por actos que ratifican o rectifican los anteriores. La libertad se produce necesariamente en los actos de la voluntad, y precisamente por ello no existe necesidad o fijación eterna en los actos que el yo produce.

La libertad, canalizada mediante la voluntad, pertenece a la persona. Ahora bien, el yo no coincide, no es idéntico con la voluntad; el yo no es solo y puro *velle*; el yo es raíz, cimiento, fundamento o principio del querer, de cada decisión, de toda elección. "En suma, por mucho que se ponga el yo en el *quiero* no se debe olvidar que dicha posición no lo agota. Todavía con relación a todo quiero el hombre mantiene su dominio. ¿Cómo lo mantiene? No empecinándose en encerrar su posibilidad de ratificar, de sancionar sus propias decisiones, en el quiero que ya ha emitido, sino limitándose a reiterarlo. Precisamente porque el acto de la voluntad requiere el yo en su constitución, si lo incluyera por entero se debilitaría hasta el punto de quedar obligado únicamente a fundarlo para siempre, pues en estas condiciones la debilidad del yo no puede desaparecer ya nunca"¹¹⁵. Y como, según señalé antes, los actos de la voluntad no son irrevocables, ni las decisiones inapelables por toda la eternidad, mi libertad sigue vigente respecto de los actos que realizo y las decisiones que tomo; los actos voluntarios no están, no pueden estar *más allá del bien y del mal*. El hombre no queda circunscrito por sus actos hasta tal punto que éstos constituyan su esencia, inamovible de una vez por todas, puesto que la esencia humana (y a mayor abundamiento, el ser personal) no estriba en los actos que el hombre decide realizar; todavía más: mi libertad puede con los actos realizados, es más *poderosa* que las decisiones tomadas; las cambia, las rectifica o las ratifica, o como señala Polo, "lo que es una potencia es la voluntad, el acto es un acto de la voluntad, pero el yo no es la tendencia, el yo es dominador de sus propios actos. La libertad se conserva respecto de las decisiones"¹¹⁶.

Se abdica o se renuncia al carácter personal cuando se establece que el hombre queda esencializado en los actos voluntarios que produce. Al revés de la pretensión nietzscheana, resulta pertinente afirmar que el yo y la voluntad no pueden ser un uno solo. Al señalar esa coincidencia de yo y voluntad, como dice Leonardo Polo, Nietzsche "olvida la persona humana, que en su ser tiene una intimidad, que es su dominio sobre los actos; y la libertad está en mi intimidad y, aun decidiendo, puedo ejercer un acto libre respecto del anterior, y ese acto sigue en mi poder. Si el decidir se identifica con el yo, queda fijado. Que el yo no quede fijado en sus actos es lo que se llama persona"¹¹⁷. La voluntad no puede entenderse aislada: es intención

¹¹⁵ Polo, L., *Las organizaciones primarias*, cit., 125.

¹¹⁶ Cfr. Polo, L., *Lecciones de ética*, cit., 106-107.

¹¹⁷ *Ibid.*, 107.

de otro y además, como ya se aludió, no se puede desvincular de la razón¹¹⁸, lo cual no comporta que para hacer inteligible el querer sea preciso racionalizarlo. Pero es que además la voluntad, capital facultad humana, no posee a la libertad; es más bien al revés: la libertad es personal, pertenece a la persona en su ser, y se trasvasa, se encauza según la voluntad¹¹⁹.

La persona se conoce como libre al percatarse como persona, se da cuenta de que posee dominio sobre sus actos y que es ella, la persona, la que origina los actos que pone o deja de establecer. Es el propio ser personal el que es libre, y aceptando su naturaleza sabe que es sujeto de la libertad: es la persona quien decide lo que debe hacerse. La decisión es de la persona; es el propio ser personal quien origina, la tarea, el deber y la acción. Tareas y deberes no proceden o se imponen desde el exterior, sino que proceden del interior de la persona, o en todo caso si inicialmente fueran externas al sujeto, el sujeto libre interior personal debe hacerlos suyos, y es él entonces el que es origen verdadero de lo que hace (o deshace). Las acciones son siempre de los sujetos que las realizan, decía un clásico y famoso aforismo filosófico; a ello se puede añadir que el sujeto personal libre es el origen de la acción. Es la persona la que posee el dominio de los actos, y no los actos, externos al sujeto, los dominadores de la persona. Esa libertad trascendental no puede ser potencial. No cabe la sustitución de la libertad por una espontaneidad pura, que llevaría consigo un despliegue errático: la espontaneidad es un sucedáneo de la libertad¹²⁰. Establecer la libertad en el ámbito del ser personal cercena la posibilidad de una espontaneidad de la voluntad. Como se ha señalado con justeza, "si la voluntad se desencadena de suyo, ¿es libre? Poca libertad es esa, puesto que es un desencadenarse arbitrario, ciego. ¿Pero se desencadena como quiere o el querer es ese mismo desencadenarse inicial? Es evidente que ésta es una solución desesperada, una solución con confusión"¹²¹.

La persona sostiene siempre su dominio respecto a cualquier ejercicio de su querer voluntario. Es así precisamente porque el ser personal no se consume o finaliza con decidir o querer. El hombre es más que sus decisiones. La persona es

¹¹⁸ En su trabajo, ya citado, *Libertad y posibilidad*, Moros, E., afirma, de manera excelente, sobre esta necesidad de la racionalidad para hacer inteligible la voluntad: "Poseemos muchos deseos, pero debemos poder ordenarlos. Pero ordenar los deseos significa de algún modo ser capaz de pensarlos como deseos. Pensar los deseos significa descubrir también su respectiva fuerza desiderativa. No se pueden advertir deseos diferentes sin señalar en qué difieren como tales deseos y esa diferencia solo puede ser una distinta intensidad como deseos. Tener diferentes deseos significa que para actuar es preciso, una vez más, ser racional: sin racionalidad no sería posible la coherencia entre deseos enfrentados y el precio de la imposibilidad de cohonestarlos sería la destrucción del propio yo. Lo que hoy tengo por preferible es preciso que mañana pueda también preferirlo o arrepentirme de mi preferencia. Para ello se requiere algo más que meros deseos: hace falta un juicio objetivo sobre ellos. Ser racional significa algo más que ser un mero haz de deseos sin coherencia ni continuidad".

¹¹⁹ Cfr. Polo, L., *El Yo*, cit., *ibid*.

¹²⁰ Así lo afirma acertadamente Haya, F., *El ser personal*, cit., 256.

¹²¹ Polo, L., *Persona y libertad*, cit., 124.

más que su querer, y la libertad personal siempre, por así decirlo, se guarda o queda en reserva puesto que trasciende las manifestaciones categoriales humanas y, de esa manera, libremente de nuevo podrá sancionar sus decisiones anteriores o podrá cambiarlas (mejorándolas o empeorándolas). La libertad impide una plasmación definitiva de algo¹²².

La consideración de la persona en el orden del ser lleva a señalar que la persona es ser (personal). Todo lo que en una criatura no es ser, debe considerarse como tener; es el ser quien tiene a la esencia, y no al revés. Y eso tiene consecuencias en el ser y la naturaleza de la persona y su libertad¹²³.

7. Libertad y destinación

Ser libre es en primer lugar ser dueño de actos, y después, y de modo necesario pues de otra manera se permanece en una visión alicorta de la libertad; la persona libre, el ser personal, es difusivo o mejor efusivo, es decir, la libertad es una realidad que se ofrece, se da, se comunica, se dona a otras personas. Es el carácter de destinación que posee la libertad personal¹²⁴. A modo de resumen, con palabras de Polo, "el núcleo de la libertad está más allá de la elección; la libertad no es pura elección. La libertad entonces aparece como el poder que el hombre tiene para destinarse a sí mismo, guardándose en ese destinarse; de tal modo que en esa destinación será donde esté el núcleo de su interés"¹²⁵. Dominio de sus actos ciertamente, pero también y sobre todo dominio de sí mismo: en eso consiste la libertad. Dominio de sí para destinarse, darse, donarse. No es cuestión, por tanto, de autorrealización, de autohacerse, cuanto de trascenderse, autotrascenderse¹²⁶. Y eso corresponde a cada quién, a cada sujeto personal. La libertad es un trascendental personal. Por ello, y en relación también con lo señalado ya de que no puede considerarse como una potencia, habría que señalar con Sellés que "si la libertad es previa y superior a lo potencial en el hombre, debe equivaler a lo que es inicialmente activo en él. La libertad es, pues, la actividad del espíritu humano. No es un 'qué' sino un 'quién'. Lo que precede indica que cada persona es una libertad distinta (...) La libertad equi-

¹²² "Todavía con relación a todo *quiero*, el hombre mantiene su dominio. ¿Cómo lo mantiene? No empujándose en encerrar su posibilidad de ratificar, de sancionar sus propias decisiones, en el *quiero* que ya ha emitido, no limitándose a reiterarlo. Precisamente porque el acto de la voluntad requiere el yo en su constitución, si lo incluyera por entero se debilitaría hasta el punto de quedar obligado únicamente a fundarlo para siempre, pues en estas condiciones la debilidad del yo no puede desaparecer ya nunca". Polo, L., *Las organizaciones primarias*, cit., 125.

¹²³ Cfr. a ese respecto las certeras apreciaciones de Haya, F., *ibid.*, 263.

¹²⁴ Cfr. las interesantes delimitaciones de Llano, A., *Tres formas de libertad*, en Aranguren, Javier (ed.). *La libertad sentimental*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 73, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 11-28.

¹²⁵ Polo, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, cit., 366.

¹²⁶ *Id.*, *Persona y libertad*, cit., 270.

vale al ser personal”¹²⁷. Desde ahí puede atisbarse que una libertad trascendental, si es actividad del espíritu, no resulta fijada: no hay un *topos*, un *ubi* de la libertad, como no lo tiene la actividad del espíritu¹²⁸.

III. EL SER DE LA PERSONA COMO DAR

1. La intrínseca relación de alteridad de la persona.

Desde la *libertad como ser* se puede entender entonces que el ser no esté dado ya de una vez por todas, sin que quepa un desarrollo o despliegue; una visión esencialista, como de modo paradigmático es la de Hegel, no puede proporcionar cuenta cabal de ese despliegue en el que consiste el desenvolvimiento racional absoluto del Absoluto¹²⁹. El ser de la persona, como señala Haya, tiene más ver con el dar que con lo dado. En la interpretación que estamos siguiendo, lo dado es la esencia; el ser es dar. Ahora bien, el ser personal que consiste en dar puede dar todo lo que es (su esencia) pero de ninguna manera su ser; dicho de otro modo, una persona (dar) no puede dar otra persona, o dicho de otro modo, solamente puede dar su esencia, o mejor a través de su esencia; la persona da lo que en ella está dado, es decir, su esencia; como afirma Polo, “la persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre, el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia”¹³⁰. Precisamente por ello, por su consideración donante, o vista desde la clave de la donación, puede decirse que la persona es más que sí misma, lo cual comporta una visión dinámica de la antropología y la ética: “El *don* es radicalmente el actuarse de sí, porque el propio ser es un otorgamiento. En el donar el ser se acerca, por así decirlo, a sí mismo, se actúa no tanto en lo que era como antecedencia (esencia) sino en lo que es en calidad de *destinación*. *Yo es más que sí mismo* se convierte entonces en axioma de la acción ética, equivalente más que del *sé lo que eres*, de este otro

¹²⁷ Sellés, J. F., “Libertad”, en A.L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2012, 684.

¹²⁸ Vid esta expresión de Polo, *Persona y libertad*, cit., p. 166: “Una libertad en sentido trascendental no puede estar fijada; no hay un *ubi* de la libertad, no ocupa lugar; se trata de ir más allá de la topologización, de lo que se llama entorno”.

¹²⁹ “En efecto: ¿para qué es preciso que *se despliegue* algo que en definitiva *ya está dado*? Me parece que desde la filosofía hegeliana éste puede ser el punto de más difícil respuesta: el automovimiento colosal del absoluto hegeliano en orden a la propia autorrealización no tiene en suma más razón de ser que el *ser así* o *en sí* el que se de tal realización *para sí*. Pero esto no es sino un gran círculo sin explicación. El perfeccionamiento esencial sólo es posible, por el contrario, si hay una instancia superior a la constituida por la esencia. Por eso la noción de hábito es mejor que la del despliegue de la esencia. El hábito explica el revertir sobre la esencia de las operaciones que, con referencia a los distintos objetos, proceden de la misma esencia humana. Pero una vez más: para que ese revertir tenga sentido, y más aún, sea posible, es preciso pensar una instancia superior a la esencia. Esa instancia es el *ser*”. Haya, F., cit., 306-307.

¹³⁰ Polo, L., *Antropología trascendental*, I, cit., 223.

principio: *sé tu ser*"¹³¹. Bien entendido, a tenor de la explicación que aquí se está ofreciendo, que eso no sólo no disminuye la relevancia de la operatividad sino que la realza al situarla en su referencia intrínseca trascendental: "haga lo que haga el hombre no pierde su carácter personal, en el que se cifra la dignidad inalienable que le pertenece. Desde luego es posible el rebajamiento moral del hombre, del mismo modo que cabe su perfeccionamiento. (...) no le cabe al hombre perder en su actuación –por torpe que sea– el radical de su dignidad"¹³².

El ser personal es libertad radical, y su actuación, al donar, es dinámica, intensificadora de suyo, es dinamismo: aporta, otorga, da¹³³. Por eso, en su excelente estudio *Tener y dar*, fuente por cierto de abundantes estudios que prolongan su doctrina, señala Polo que el hombre no se define solamente como un ser que es capaz de tener, sino que es personal porque, refrendando el tener, es capaz de dar¹³⁴. Y dar, como se está insistiendo, conlleva aportar, otorgar. Y las aportaciones de un ser personal libre proceden de su intimidad, que es precisamente lo peculiar característico de la persona. El don que se otorga es el estatuto del ser personal, subraya atinadamente Haya¹³⁵, y comporta gratuidad, ya que no es más que otorgamiento o aportación, no antecedidas: gratuitas; por eso, "la fenomenología del don describe el manifestarse de una realidad que no se contenía en sus condiciones antecedentes. El don no es don, si se incluye en el donante de manera que sólo espere a desplegarse o hacerse explícito. El don como acción es gratuidad, en el sentido de que ninguna necesidad lo antecede en el donante, ni el donante lo es sino en el acto mismo de donar"¹³⁶. Como es natural, esto es mucho más, por ejemplo, que la benevolencia o el deber de beneficencia que pide Kant en la *Metafísica de las costumbres*; el deber de actuar de modo benéfico, buscando el bienestar de todos los hombres, es un deber de todo ser humano, asevera Kant, que sin embargo no deja de considerar el interés de la razón o la contrapartida¹³⁷; pero no es sólo cuestión

¹³¹ Haya, F., *ibid.*, 314.

¹³² Haya, F., *ibid.*, 317-318.

¹³³ Cfr. estas afirmaciones de Polo, L., *Tener y dar*, cit., 114: "¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el donar. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían por *télos*. He aquí la hiperteleología cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando".

¹³⁴ *Ibid.*, 115.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, 325.

¹³⁶ *Ibid.*, 324.

¹³⁷ Veamos dos textos de Kant, de *Metafísica de las costumbres, segunda parte: Los principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, trad. de Cortina, A., y Conill, J., Tecnos, Madrid, 1989, párrafos 29 y 30, páginas 322 y 323 respectivamente: "La benevolencia consiste en complacerse en la felicidad (en el bienestar de los demás); pero la beneficencia es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal". "Hacer el bien, es decir, ayudar a otros hombres necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo hombre. Porque todo hombre que se encuentre necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a negársela".

de benevolencia o de beneficencia como exige el kantismo para todo ser humano: el otorgamiento del dar personal es de otro orden, como venimos señalando.

Volveré enseguida sobre esa fenomenología del don, pero antes resulta preciso insistir en que esa *intimidad*, que lo más radical del hombre, no es cerrada: es apertura, precisamente porque es donal, y de ese modo no se encierra o clausura, se manifiesta¹³⁸, y habría que afirmar que de modo obligatorio, pues la persona, por *ser dar* activamente es alteridad: siempre se da a otro u otras personas¹³⁹. Por eso aludía antes a la apertura de la persona hacia otras personas; se trata de un abrirse de la intimidad personal: "La persona es lo más íntimo, la intimidad misma del hombre. El abrirse de la intimidad implica que en el mundo aparece lo que no existía antes en él, pues su origen es la persona. Esto significa que la persona está más allá del tener. Como origen de actos, los expande en la medida en que, como estricto *plus*, no se limita a incoarlos, sino que en ellos prosigue. (...) La persona añade y se añade, o lo que es igual, otorga operosamente. Esto, que es algo más que el interés y que, asimismo, supera el desinterés, se puede designar con la expresión agustiniana *ordo amoris*"¹⁴⁰. Como ha explicado Juan García, la intimidad personal parece vacía, ya que no es nadie (aunque no es que sea nada): "En su intimidad el hombre se encuentra solo; la persona humana carece de réplica en su interior: de un quién que le llene por dentro. La sabiduría humana no es un verbo personal, sino un hábito"¹⁴¹.

Destino o destinación, decía hace un momento. Y si se tiene en cuenta que estamos hablando de una libertad radicada en el ser, libertad que se identifica con el ser de cada persona, entonces debe concluirse que la destinación es, por así decirlo, hacia delante: uno se destina, no está destinado, por cuanto "en ninguna antecedencia temporal de la persona se cifra su destino. Este queda más bien prendido del juego de la libertad, situada en el orden del ser, en el que ninguna determinación categorial puede obturarla, y obviamente del actuar de la libertad divina"¹⁴². El dinamismo de la libertad estriba en su donación, otorgamiento, destinación de la esencia que corresponde al ser personal radicalmente libre¹⁴³. La

¹³⁸ "La intimidad no es un ámbito cerrado, sino abierto hacia dentro en tanto que la persona es donal. En cambio, tanto la inmanencia operativa como la virtud pueden llamarse modos de tener. El tener humano es refrendado por el dar, es libremente aportante". Polo, L., *Antropología trascendental*, I, cit., 208-209. Un estudio excelente sobre el tener en la perspectiva que aquí estamos considerando, es: Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 100, Pamplona, 2000.

¹³⁹ Así lo subraya atinadamente Falgueras, I., *Hombre y destino*, 64: "Como alteridad activa, la persona es, además de subsistencia, coexistencia: la relación a 'otro' le es intrínseca".

¹⁴⁰ Polo, L., *Tener y dar*, cit., 115.

¹⁴¹ García González, J. A., *Existencia personal y libertad*, en *Anuario Filosófico*, XLII/2, (2009), 351.

¹⁴² Haya, F., *ibid.*, 325.

¹⁴³ Como señala Polo, y recoge F. Haya para finalizar su citado libro, "El hombre no es libre de un modo primario en cuanto posee libertad, sino en cuanto posee libremente; esto es, en cuanto que es capaz de asumir en forma de destinación y otorgamiento su esencia". Polo, L., *La coexistencia del hombre*, en *XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1991, v. I, 45.

libertad, como se ha insistido, está por encima de cualquier causación, producción o fabricación: "La naturaleza del hombre es sumamente productiva. Su libertad es superior a ello. Lo que el hombre tiene que alcanzar con el ejercicio de su libertad es convertir el producir en disponer. Disponer de lo que construye para los otros es comunicar el carácter donal de su libertad (trascendental personal) a las cosas que hace; más aún, a su propia dotación natural"¹⁴⁴. No cabe, pues, una reducción de la libertad al ámbito pragmático.

2. Don y aceptación

La destinación del ser libre comporta que el dar no puede ser una autorreferencia, ni tampoco que el donatario sea puramente un receptor pasivo. Dar, donación, solamente son entendibles en la alteridad¹⁴⁵. El recibir no es el correlato del don, sino que lo es la aceptación. Solamente hay don si hay aceptación; para que haya don no es suficiente la recepción de lo dado; el don se produce cuando lo dado es aceptado; el don no es tal más que junto con la aceptación; en el plano metafísico se dice que el bien es difusivo de suyo, y es bien cierto, pero en el plano personal, que es el ámbito en el que estamos desplegando las características del don, hay que decir que el dar es más que la pura difusión: es la aceptación del don personal por otra persona. Por eso, resulta preciso señalar que el amor no consiste en amar-amado, sino en amar-amar, por cuanto la aceptación del amor es amor¹⁴⁶. Don y aceptación pertenecen al mismo plano de igualdad, y si uno de ellos fuera inferior no habría don. En una nota amplia sobre el conocimiento como don, señala Polo lo siguiente a propósito de esa igualdad de don y aceptación del don: "Como acto espiritual el don es el acto superior, y en este sentido el don no es pasivo o potencial en modo alguno. Ante todo, no es pasivo el donante, pero tampoco lo es el aceptador del don. Aceptar el don es, asimismo, el acto superior sin el que el don no es acto. De ordinario, se opina que un don es algo que yo no tengo que adquirir porque me lo han dado. Pero esta opinión es superficial. Un don sólo es recibido si se ejerce el recibir como actividad tan alta como la donal: el don no existe sin *ser aceptado*; sin aceptación no existe don en acto. Dar en acto envuelve aceptar en acto. Sin duda, estamos acostumbrados a recibir cosas: pero sin acto de aceptación (que comporta el acto de comprensión), realmente no recibimos o recibimos de modo accidental, trivial, y ello comporta que lo recibido es apenas nada. Para recibir hace falta que la acep-

¹⁴⁴ Polo, L., *El hombre en la historia*, cit., 116.

¹⁴⁵ Cfr. Alvira, R., *Tener y existir, reflexión y donación*, en *Anuario Filosófico*, XXXVI/3 (2003), 575-585.

¹⁴⁶ Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, cit., 178. Subraya poco más adelante: "Tal vez puede dar la impresión de que esto es una especie de filosofía edificante o paranoica. No lo es. (...) dar no depende sólo de quien quiera dar; el valor del don no se lo da el donante, sino que se lo da también el aceptante. De manera que un don dado de tal manera que no tenga alguna aceptación no es ningún don: lo más difícil de todo es regalar. Si ya requiere un pequeño esfuerzo darse cuenta de que es peor cometer injusticia que padecerla, todavía es más difícil entender que lo más difícil es dar".

tación sea del mismo nivel metafísico (mejor: personal, porque la aceptación es personal) que el don; un don en acto que no renace en el acto de la aceptación no es don en acto. El hombre desmoralizado no lo entiende, porque tiene mentalidad de parásito, no de hijo"¹⁴⁷.

3. Una alusión al conocimiento en cuanto don y a la creación como donación de ser

El don es acto superior, ha señalado el texto recién citado. Un desarrollo de este tema, del que aquí no podemos más que hacer una leve referencia, es la consideración del conocimiento como don y la doctrina de la creación como *donatio essendi*. Haré algunas alusiones a esos temas, que requerirían ulterior investigación. La primera, respecto al conocimiento, podría parecer inicialmente más complicada que por ejemplo la que sucede en la referencia del don al amor: la unidad y comunión del don en el amor puede fácilmente comprenderse; no olvidemos la frase de Tomás de Aquino de que el amor es el primer don¹⁴⁸. Sin embargo, con nitidez ha subrayado Polo la dimensión de don que posee el conocimiento: "Desde luego, el conocimiento es un don, aunque la operación no es el don más alto. Sin embargo, no es fácil hacerse cargo de la compleja realidad del don, la cual es eminentemente característica del ser espiritual. Por lo pronto, la inteligencia es una *dotación a priori*. Llamo *dotación a priori* a la dimensión de la realidad humana que no es susceptible de conquista. Pero la dotación no es la realidad espiritual en acto, sino potencial; por tanto, no agota el significado espiritual del don"¹⁴⁹. Además de esa consideración en sí del conocimiento, cabe aludir también a que el conocimiento al conocer no es pasivo, está abierto a la recepción de lo conocido; y asimismo lo conocido en cuanto tal no se queda en sí mismo sino que puede ser expresado y comunicado a otros capaces de recibirlo; es más, como subraya Caldera, "esto nos indica que no hay comprensión verdadera para el sujeto humano si no da de su conocimiento a otro; ni por otra parte, hay comunicación posible si el otro no recibe lo que le es transmitido. Recibir, por su parte, es (...) una manera de dar. Lo es, cuando recibimos del objeto. Lo es especial-

¹⁴⁷ Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2004, 444, nota 10. Una de las consecuencias de mayor trascendencia en el entrelazamiento del don y la aceptación que extrae Polo es la consideración de la libertad humana como dependencia de Dios, asunto que no puedo, aquí y ahora, ni siquiera esbozar; sólo traigo a colación un texto suyo: "El ser personal es el ser que quiere elevarlo todo y necesita la aceptación, y la aceptación no es tal si es más débil que el don. Por eso depender de Dios tiene que ver con que sin Dios yo no puedo hacer absolutamente nada, pero si acepto el amor de Dios, entonces el amor de Dios renace en mí. Esta inmensa expansionabilidad del ser es no reducirse a la *consistencia*. Aristóteles decía: Dios es el primer motor en tanto que deseado, pero él no ama nada. A ello hay que decir que yo no puedo hacer nada si no soy amado, puesto que como soy un *ser-con*, si no soy amado no puedo aceptar, y si no acepto no amo. Si el don renace en mí, renace porque soy un *ser-con*". *Persona y libertad*, cit., 179.

¹⁴⁸ "(...) amor habet rationem primi boni, per quod omnia dona gratuita donantur". *St. Th.*, I, q. 38, a. 2.

¹⁴⁹ Polo, L., *ibid.*

mente cuando recibimos de otro sujeto humano. Al recibir lo que me comunica, le doy la oportunidad de dar de lo suyo y, de esa manera, de hacer algo bueno”¹⁵⁰.

Por lo que respecta, a la creación como donación de ser (*donatio essendi*, la denomina Sto. Tomás) se hace preciso subrayar que la creación sin duda es *productio rei secundum totam suam substantiam, -ex nihilo* en cualquier caso-. Ahora bien, esa producción, causación, fabricación por ser precisamente *ex nihilo* supone una *donatio* completa, una donación, un dar, que como hemos señalado es superior al causar, al producir. Y más todavía, si como hemos observado ya, el más alto sentido de ser es precisamente dar, se podría definir la creación como donación de seres por parte del Ser absoluto creador. Esa donación, en acto de generosidad pura (Dios es máximamente liberal, decía también Tomás de Aquino) consiste en donar el ser. Si donar el ser (*dare esse*: así define la creación en una ocasión Tomás de Aquino) es crear, lo donado es precisamente el ser, es decir, todo, o mejor, el don entero, el don que se dona. Es claro, me parece (aunque ciertamente hay autores, de los que discrepo, que reclamarían la alteridad también para el caso de la creación) que en la creación no se requiere alteridad, por cuanto *ex nihilo* significa inexistencia de todo, y por tanto no hay receptor a la espera. Con palabras de Falgueras, “creación es donación, en la que Dios, el *esse*, dona un don puro o total, esto es, en la creación Dios dona el donar, el *esse*. La criatura, don de la creación, es también un donar, pero no es como el ser de la creación un donar-donar, sino un redundar o donar dones. Sólo Dios es capaz de dar el dar, la criatura da dones que no son capaces, a su vez, de dar. En la criatura, por tanto, no coinciden el dar y lo que se da, en el creador sí”¹⁵¹. Esta explicación de la creación donal, por así llamarla, desde luego no comporta que el carácter donal, amoroso y efusivo del Absoluto sea necesario: no hay necesidad para Dios en donar-crear. Y además, sería oportuno profundizar en la realidad de la aceptación por parte de la criatura; ciertamente al Absoluto no le afecta la aceptación o no aceptación por parte de la criatura (Dios es inmutable, no es modificable tampoco por ausencia de aceptación), pero a la criatura sí le afecta precisamente la aceptación del don recibido; debe aceptar el don, pero no es posible-ya se dijo- entender esto en el sentido de que Dios esté por así decirlo esperando la aceptación (lo cual carece de sentido en la creación); por eso, en mi opinión, hay que explicar esto en la línea señalada por Polo: lo que se acepta es el ser. Traigo a colación solamente dos textos para cerrar este inciso (que desde luego da pie a ulteriores profundizaciones): “Si ser creado es un don, a la criatura le corresponde ante todo aceptarlo –es decir, aceptar ser–. Es inadmisibles que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entre-

¹⁵⁰ Caldera, R. T., *Misterio de lo real. Vocación al amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 249, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013, 83.

¹⁵¹ Falgueras, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, cit., 84.

¹⁵² Polo, L. *Antropología trascendental*, vol. I, cit., 210.

gado”¹⁵². De ahí que la interpretación poliana sugiera que lo creado donalmente requiera por parte de la criatura la aceptación, “es decir, aceptar ser”; “al no paralizarse el don divino en la criatura personal, en ella el dar apela a la aceptación”¹⁵³. Todo ello está en consonancia con lo ya señalado: dar es más que causar o producir, o si se prefiere, dar incluye el causar. La profundización en la estructura del dar seguramente eliminaría –o solventaría mejor– algunos problemas metafísicos inherentes a la consideración de la creación como producción o causación.

4. Las propiedades del carácter donal. Don y amor

El carácter donal pertenece a la libertad trascendental, al ser personal. Hay que afirmar que el don, en este sentido, no es un uno y otro independientes, sino que –como se ha señalado– sin los dos, *dador* y *aceptante*, como dos caras de la moneda, no hay don; tan dar es el de quien dona como el de quien acepta. “Normalmente la palabra otro la entendemos como uno y otro, es decir, como un mero juego dual entre independientes ópticos. Pero aquí lo otro es constitutivo del amor; el amor no puede darse de otra manera: el amor es expansivo o no es amor. Expansivo, en último término, quiere decir que si al amor se le quita lo otro, no permanece tampoco lo uno. En cambio, en la expresión uno y otro, si se quita lo otro, queda sólo lo uno (en vez de lo uno y lo otro). Pero, en cambio, sin lo otro, el amor no cabe, no se da, no permanece él solo”¹⁵⁴. No puede el amor, por así decirlo, quedarse o retraerse en un momento inicial como si pudiese permanecer en sí mismo sin traspasarse a otro; lo característico del amor es salir de sí¹⁵⁵; no hay amor en la persona que sea unidireccional, la reciprocidad es característica imprescindible del amor. Como decía Kierkegaard, el amor es lo que hace y hace lo que es, inmediata e instantáneamente: en el mismo instante en que él sale de sí mismo es en sí mismo, y viceversa, de tal manera que la extraversión y el retorno, el retorno y la extraversión son uno y lo mismo al mismo tiempo¹⁵⁶. Y, discúl-

¹⁵³ Ibid., 211. En la nota 32 de esa página indica Polo las líneas de fuerza de su interpretación, que desarrolla también en ese volumen y en el II de *Antropología Trascendental*: “es indudable que la primacía del don corresponde a Dios. La co-existencia donal humana es, ante todo, aceptación. Si la persona no aceptase su ser personal creado –donado– se aniquilaría. A su vez, la dualidad del amar y el aceptar creados se convierte con la dualidad de la libertad trascendental. A la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al dar que busca aceptación lo llamo *libertad personal de destinación*. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre”.

¹⁵⁴ Polo, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, cit., p. 330. Esas expresiones me recuerdan a Kierkegaard, S., *Las obras del amor*, Sígueme, Salamanca, 2006, 320: “En el amor no hay ni mío ni tuyo (...) mío y tuyo no son más que una determinación relativa a ‘propio’; por lo tanto, si no hay ni mío ni tuyo tampoco hay algo propio”.

¹⁵⁵ “El amor, por decirlo de algún modo, no se puede considerar completamente pegado a sí mismo. En esa elongación consiste la genialidad del amor. El aspecto verdaderamente radical y profundo del amor estriba en no conservar la referencia a sí mismo, sin salir o escaparse de sí. En ese escaparse de sí se constituye la noción de lo otro en términos amorosos, de voluntad”. Polo, L., *ibid.*

¹⁵⁶ Cfr. Kierkegaard, S., *Las obras del amor*, cit., 337.

pese la insistencia, lo mismo que la persona no es persona si no es libre, de igual manera el amor si es donal es libre.

No hay amor solipsista; el amor, en cuanto tal, es siempre mutuo. Es lo contrario de aquella circunvalación del yo al yo, que describimos en Nietzsche. La lógica del don no puede comparecer mientras no se cercene la pretensión de sí y la intimidad busque y encuentre la alteridad. “La estructura del amor en cuanto acto perfecto implica una respuesta: alguien que esté a la altura de la donación, alguien para el que la donación sea no sólo recibida. La donación no es mera beneficencia, sino que implica una intención dignificante, que se concentra en la idea de prójimo”¹⁵⁷, que por cierto –recuerda Polo– es una categoría fundamental de la sociología cristiana cuyo significado estriba en que “si yo soy un ser capaz de amar, el otro ha de ser tal que no sea inferior a mi, o privado de esa capacidad”¹⁵⁸, lo cual de suyo comporta que la igualdad y dignidad de las personas es algo real y no sólo mental.

La correspondencia es necesaria para el amor; por eso se ha insistido aquí en la necesidad de la aceptación para que un don sea don, y que tan imprescindible es el dar como el aceptar. Es más, un amor sin correspondencia no es tal amor. Como se ha señalado con justeza a este propósito, “esta observación deja atrás el solipsismo de la espontaneidad kantiana, así como lo que se suele llamar amor platónico: amar sin esperar correspondencia. Como decía el Conde de Villamediana (...) ‘de vos no quiero más que lo que os quiero’. (...) La renuncia a la correspondencia es un colapso del amor, que lo retrae hasta el punto de arranque: si de vos no quiero más que lo que os quiero, a vos no os quiero, o sólo os quiero en tanto que os quiero: una tautología estéril”¹⁵⁹. No cabe un amor solipsista, el amor es siempre intersubjetivo. El dar, el don, no puede ser más que entre personas, es exclusivamente interpersonal. Por eso, Polo define acertadamente a la persona como intimidad abierta, que equivale a libertad trascendental y amar donal. En efecto, como se ha sugerido ya, el dar comporta aceptar, no solamente recibir; la recepción del don está por así decirlo en un escalón inferior al don, mientras que el aceptar se establece en el mismo plano; por eso tan donal es el dar como el aceptar¹⁶⁰.

Falgueras, a mi juicio el autor que ha emprendido con más radicalidad y rigor el estudio de la estructura de lo que es y significa dar, ha expuesto las características del don, en diversos estudios, que ya he ido citando a lo largo de esta lección. Aquí, siguiendo esos excelentes trabajos, hago referencia solamente a algunos extremos, pues las perspectivas abiertas por su investigación, por cierto a mi juicio modelo de investigación especulativa, son muy numerosas a la par que pro-

¹⁵⁷ Polo, L., *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, 64.

¹⁵⁸ Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 2006, 134.

¹⁵⁹ Polo, L., *Antropología trascendental*, vol I., cit., 62.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, 210.

fundas; se cumple en ellas la afirmación recurrente de Polo de que la profundidad trascendental del dar es inagotable.

Dar, donar, regalar, otorgar son términos equivalentes. Designan la acción de algo, don o dádiva, que se proporciona de modo gratuito. El don puede considerarse también, como recoge el DRAE, como gracia o disposición natural, algo que se posee o de lo que se está dotado (don de mando, dote de gobierno, etc.). La donación lleva consigo la característica de la gratuidad: un sujeto, donante, da (dona, otorga...) a otro, donatario, algo de manera gratuita; y, como se aludió antes, comporta la aceptación del donatario; una donación rechazada, por el mismo hecho del rechazo o no aceptación, deja de ser una donación. Lo aceptado es tan don como lo donado; en el ámbito de las ciencias sociales, desde Mauss, precisamente se denomina contra-don al don aceptado, por cuanto comporta una cierta devolución o retorno. Esa devolución, como es natural, no tiene por qué ser algo material; de ahí que los dones y su retorno no hacen referencia solamente a cosas tangibles sino que conllevan cierta reciprocidad, que provoca relaciones de muy diverso tipo; estas relaciones no materiales son ciertamente dones o donaciones capitales para comprender el hombre y la sociedad humana. Por eso, hemos señalado ya que en la donación entre personas, que es la verdadera donación, hay tres elementos (salvo el caso de donación básica al que aludo después), constituidos por actos o acciones diferentes, que son el donante, el que recibe aceptando el don y el don mismo.

El don se da o dona de modo gratuito. "Gratuidad significa, ante todo, lo contrario de necesidad. En efecto, no puede entenderse como regalo o don aquello que ocurre según una predeterminación causal, ya sea absoluta, final o meramente probable (...) gratuito es lo que se hace gratis o por nada, esto es, sin un porqué determinante, sin necesidad, libremente"¹⁶¹. Una donación es acción que se hace por sí misma y no en función de algo, o como fruto de una tendencia: se trata de una acción gratuita. Si faltase la gratuidad la donación dejaría de ser donación, se habría convertido en otro tipo de acción. Por otra parte, tras poner de ejemplo de donación básica la paternidad humana (que requiere donante y don, que no requiere en ese caso aceptación ya que todavía no existe) que se hace en función de un bien o alegría, sigue señalando Falgueras que "la gratuidad de la donación no implica arbitrariedad o ausencia de toda razón para hacerla, sino atención exclusiva al bien ajeno. Toda donación verdadera tiene como objetivo final el bien ajeno"¹⁶². A la gratuidad hay que añadir la libertad con que se realiza la donación; eso es especialmente claro en el dar o donar interpersonal, que es dar en sentido más

¹⁶¹ Falgueras, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, cit., 62.

¹⁶² *Ibid.*, 63.

auténtico¹⁶³. Además, a la libertad del donante debe ir unida la libertad del donatario o aceptante, es decir, en los dones que no se hacen por obligación siquiera moral, o que el receptor los acoja por necesidad, el don y el dar deben ser gratuitos y libres. “En los dones superiores la donación sólo es tal cuando la gratuidad de la donación por el donante es aceptada también donalmente por el receptor. El receptor es, pues, tan activo y condicionante del don superior como el propio donante, aunque de una manera subordinada, ya que la iniciativa parte siempre del donante (...) De aquí se infiere, además, que el don no es formalmente don antes de su recepción (...): *el don se hace al donar*. El adagio escolástico *nemo dat quod non habet* es un principio causal, no donal. El don ni preexiste ni sigue a la donación, es hecho, más bien, conjuntamente por donante y receptor en la acción misma de donar, como fruto de la doble gratuidad de ambos”¹⁶⁴.

Dije antes que el dar, en sentido estricto, es personal, es decir, interpersonal, se da entre personas, o mejor todavía, únicamente las personas pueden dar. Esto no comporta que exista necesidad, ni lógica ni ontológica, para la persona en otorgar algo determinado: el dar –ya se estableció antes– es libre, y si no es libre no hay don.

Otra característica del dar o donar, a primera vista ciertamente asombrosa, estriba en la ausencia de disminución, al menos en los dones más altos. Falgueras lo explica nítida y excelentemente así: “Cabe entender que cuando más intenso es el dar menos pérdida lleva consigo, hasta el punto de que las donaciones personales más profundas (como son la vida, el conocimiento y el amor) no llevan consigo pérdida alguna, ni por parte del que da ni por parte del que recibe ni por parte de lo dado”¹⁶⁵. Incluso en donaciones menos intensas, en las que existe pérdida material, es claro que lo formal del otorgar u obsequiar no se pierde aunque ciertamente se disminuya o se pierda la materialidad de lo dado, pues como acertadamente recuerda Falgueras, trayendo a colación la doctrina clásica de los hábitos y virtudes, toda acción humana siempre repercute en quien la efectúa¹⁶⁶; y si eso se refiere a las potencias superiores, como es sabido, el hábito lleva consigo un acrecentamiento de la facultad; mientras que las potencias sensibles no puede crecer más allá del órgano en el que están, y en sentido estricto no se puede

¹⁶³ “(...) el dar más alto en las criaturas es el que lleva consigo *gratuidad y libertad*, características éstas de la *persona* como tal, de manera que se puede colegir que el dar más propiamente dicho es siempre una actividad personal, no en el sentido de que toda persona haya de dar esto o lo otro con necesidad ontológica, sino en el de que sólo las personas pueden dar, y, lo que es más, en el de que ser persona es dar”. Falgueras, I., *Aclaraciones sobre y desde el dar*, en *Antropología y trascendencia* (Falgueras, I., García, J., coords.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2008, 53-54.

¹⁶⁴ Falgueras, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, cit., 65.

¹⁶⁵ Falgueras, *Aclaraciones sobre el dar*, cit., 54.

¹⁶⁶ “Tal como enseña la doctrina clásica de los hábitos y virtudes, toda acción humana tiene una repercusión inmanente para el agente, que resulta así perfeccionado o disminuido por ella. Naturalmente un dar que entrañe pérdida es un dar limitado o finito, pero si es un dar gratuito hecho por amor del bien, esa pérdida no conlleva nunca gasto de tiempo, ya que (...) el dar no es perdido formalmente, de manera que el tiempo humano no queda vacío”. Falgueras, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, cit., 67.

hablar de hábitos corporales, ya que pueden crecer hasta un cierto punto, es decir crecen de un modo restringido; en cambio la inteligencia y la voluntad, por carecer de soporte orgánico, por ser inorgánicas, no tienen límite en el crecimiento, su crecimiento es irrestricto. Aunque esto debería quizá desarrollarse más, no parece posible hacerlo aquí; simplemente, y en línea con lo que estamos sugiriendo, la persona -cuyo ser consiste en dar- en primer lugar otorga, obsequia, regala o dona a sus facultades superiores el hábito¹⁶⁷, y se produce así un crecimiento de la libertad. En ese sentido, se puede decir que el hombre nunca está terminado, por cuanto siempre puede crecer, porque es perfectible, porque siempre puede llevar más allá el fin que pueda proponerse a tenor de la intensificación, mejoramiento o perfección de su esencia; cuando eso se hace, como señala Polo, la libertad comparece, se abre paso por así decir, y la constituye en un disponer, que posee una gran cantidad de modalidades, y ese disponer es libre¹⁶⁸.

En esa misma línea de referir el dar a la persona misma y su libertad, es decir, se hace preciso señalar que de ese modo se está estableciendo el dar en el plano trascendental, lo que comporta un horizonte insospechado; como ya señalé, Falgueras ha tratado, en los lugares citados -y en otros trabajos - de modo riguroso y excelente, la índole de lo trascendental que estriba precisamente en el dar, en la actividad donal. A esos lugares ya citados remito para ulteriores profundizaciones antropológicas y metafísicas sobre el dar. Aquí solamente señalaré una idea expuesta hace un momento al señalar la ausencia de pérdida del don dado; la cita compensa y excusa de otras prolijas disquisiciones: "la razón humana puede ayudar a entender el alcance real del dar, pues aunque la mayoría de las donaciones humanas llevan consigo pérdida, existen algunas actividades donales humanas que no la llevan. Por ejemplo, si uno reparte mil euros entre varias personas, el que da los pierde, y además los que los reciben no reciben los mil euros, sino una porción de ellos. Algo semejante pasa con casi todos los otros bienes humanos, la comida, la bebida, el vestido, la casa, el tiempo, etc., e incluso el poder: si uno da poder a otro lo pierde en la misma medida en que lo da (...). Sin embargo existen tres actividades que al ser comunicadas o dadas no se pierden: el ser, el entender y el amar. Quien comunica la vida no la pierde por comunicarla, quien comunica sus ideas o pensamientos (como hago en este momento) no los pierde en modo alguno, y, sobre todo, el que ama no sólo no pierde cuando

¹⁶⁷ Cfr. Sellés, J. F., *Hábito*, en *Diccionario de Filosofía*, (Ángel Luis González, ed.), Eunsa, Pamplona, 2010, 504-510.

¹⁶⁸ "Lo que el hombre hace con su esencia, la relación del ser humano con su esencia, en la misma medida en que su esencia va aumentando, va perfeccionándose de una manera intrínseca a través de sus acciones, por la redundancia de sus acciones en la naturaleza (...); lo que hace ese proceso creciente es poner la esencia del hombre más en manos de la libertad. Por eso la esencia es del hombre; y (...) se la puede describir así: con la palabra que suelo emplear, que es disponer. La esencia es el modo de disponer (...) La libertad no es que cause la esencia -ya he dicho que la libertad no es fundamento-, sino que la libertad lo que hace respecto de la esencia es constituir la en disponer". Polo, L., *La esencia del hombre*, en *Antropología y trascendencia*, cit., 49.

ama, sino que no puede amar más que dándose. Estas tres actividades son intrínsecamente superiores precisamente porque al comunicarlas no se pierden ni disminuyen”¹⁶⁹.

5. Don y esperanza. Optimismo antropológico

En un famoso trabajo, titulado *Tener y dar*, ya citado aquí con frecuencia, y que por cierto ha sido premisa para muchas investigaciones académicas, L. Polo –tras pasar revista a la antropología griega, que es asumida y trascendida por otros factores de superior intensidad, como es sobre todo la definición de persona en términos de la intimidad misma del hombre– subraya que “El abrirse de la intimidad implica que en el mundo aparece lo que no existía antes en él, pues su origen es la persona. Esto significa que la persona está más allá del tener. Como origen de actos, los expande en la medida en que, como estricto *plus*, no se limita a incluirlos, sino que en ellos prosigue”¹⁷⁰. Más allá del tener quiere decir, según todo lo señalado, dar o donar. La persona como ser, el ser personal, caracterizado como radical libertad no estática sino dinámica, se configura dinámicamente como destino o destinación. Me gusta recordar a este propósito el primer verso de un soneto de Quevedo: *¡Ah de la vida! ¿Nadie me responde?*

La libertad como un destinarse se explica así: “El hombre no es libre de un modo primario en cuanto posee libertad, sino en cuanto posee libremente; esto es, en cuanto que es capaz de asumir en forma de destinación y otorgamiento su esencia”¹⁷¹. Es claro, y en esta Universidad se entenderá muy bien, que lo que acabo de afirmar es elemento esencial o exigencia de una antropología cristiana. La igualdad de los hombres comporta la dignidad personal de cada ser personal libre. Por eso, “si los otros no son iguales a mí, ¿qué quiere decir que les doy?, ¿a quién le doy? Estas preguntas no se dirigen en primer lugar a la recepción y, por tanto, a la capacidad receptiva. El prójimo no es el destinatario de la donación como receptor tan sólo. La donación mira, ante todo, a la dignificación y excluye la posibilidad de que los demás no sean dignificables. Esto mismo regula el contenido del don”¹⁷². Orientar la acción para el ser insustituible del otro, como recuerda Bruaire, y no en cambio lo que con frecuencia ha acaecido: “Si cada uno no es considerado ya por el precio infinito de su ser espíritu, si es medido por sus eficiencias, por sus capacidades, por su rol de agente productor, por su cifra de consumo, la desigualdad de las fuerzas se impone como única realidad comparada con la identidad del derecho presupuesto por la función política. Ésta cede ante

¹⁶⁹ Falgueras, I., *Aclaraciones sobre y desde el dar*, cit., 54.

¹⁷⁰ Polo, L., *Tener y dar*, cit., 115.

¹⁷¹ Polo, L., *La coexistencia del hombre*, en *XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1991, v. I, 45. Cfr. Haya, F., cit., 373-374.

¹⁷² Polo, L., *Tener y dar*, cit., 117-118.

la gestión económica cuando `el gobierno de los hombres deja paso a la administración de las cosas´”¹⁷³.

Es claro que la aspiración de que el espíritu se dirija a la alteridad de las demás vidas humanas comporta un optimismo antropológico; el optimismo es un ingrediente esencial de la esperanza. Recuerda Polo que Hegel consideraba que la esperanza es una debilidad; puede entenderse efectivamente en un filósofo del Absoluto, puesto que cualquier cosa, también la esperanza es simple provisionalidad, y él se establecía en lo definitivo, liberándose de todo lo que fuera provisional. “Pero es claro –continúa el filósofo madrileño– que esa falta de apreciación de la esperanza solamente puede ocurrir si se ignora la libertad positiva, si no se sabe que la libertad no es simplemente estar libre de, sino estar en disposición para”¹⁷⁴. Confiar en la esperanza especialmente cuando la historia se ensombrece, aunque todo parezca concitarse contra la esperanza. Este no es, como con frecuencia aparece utilizado, un concepto borroso, difuminado, algo que se pierde en un horizonte lírico. El temple esperanzado es justamente lo que permite enfrentarse de modo adecuado con el futuro. Péguy, el gran poeta y escritor francés, dedicó un largo poema a la esperanza; con la habitual audacia literaria francesa, empezó su libro con la siguiente frase, puesta en boca de Dios: “la fe que amo más es la esperanza”. Polo ha escrito admirablemente también sobre la esperanza, arguyendo que es como el bastón del caminante, bastón de caña, flexible, que ayuda a andar; sin esperanza hay detención o parálisis, o uno se encuentra perdido en la maraña de la vida, no sabe qué hacer; uno vive en consonancia con lo que espera. La existencia en el tiempo del ser humano posee un eje, que le da sentido y la templa; ese eje es la esperanza, porque la esperanza es el firme armazón de la existencia histórica¹⁷⁵.

La esperanza no es el deseo, tal como he subrayado en el diálogo anterior con Nietzsche. Como el yo no debe ser pretensión de sí (como acaece en buena parte de los pensadores modernos), la esperanza “no es homeostática, puesto que busca la dignidad de todos los hombres y la fomenta. De ella surge un imperativo que, modificando una frase kantiana, puede expresarse así: no te conformes con los medios. Este inconformismo con lo hecho es la *insatisfacción*; no es una tendencia, sino una negativa a detenerse”¹⁷⁶. Con la esperanza se otorga, con la características del don: gratuitamente, sin exigencias de devolución, reiterando el dar, de modo insatisfecho (en el sentido literal: hacer bastante; nunca se hace

¹⁷³ Bruaire, C., *El ser del espíritu*, cit., 37.

¹⁷⁴ Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2001, 94.

¹⁷⁵ Cfr. Polo, L., *La esperanza*, en *Scripta Theologica*, 30 (1) (1998), 157-164.

¹⁷⁶ Polo, L., *Tener y dar*, cit., 118. Algo más adelante afirma: “es insatisfactoria en los términos del fomento de la dignidad humana que la esperanza busca y en atención a la cual se dispone en tarea. Por eso la esperanza no reclama la autoría del otorgamiento ni exige su reconocimiento: renuncia a que sobre ella recaiga la atención ajena, precisamente porque no renuncia a dar y porque la insatisfacción equivale a no cansarse de dar”.

bastante). “Si los demás no son dignificables, entonces yo soy un ser sin sentido; yo tengo, por así decirlo, un fardo excesivamente grande que no puedo descargar en nada; yo tengo una capacidad anulada en su término, pues el término de la esperanza no es lo propio, sino lo otro”¹⁷⁷. En la libertad como donación reside, a mi juicio, la fundamentación de la *lógica del don* en cualquiera de sus formas, intentando cumplir así aquello tan conocido de Aristóteles: hacer todo lo posible para vivir en consonancia con lo mejor que hay en nosotros¹⁷⁸. Por eso decía Einstein que el valor de un hombre tendría que juzgarse en función de lo que da y no de lo que recibe. Lo expresa también, de modo excelente, Saint-Exupéry en su novela inacabada *Citadelle*: “Bendigo este intercambio entre el dar y el recibir que permite continuar la marcha y dar más. Al recibir el pago, se rehace el cuerpo, pero solamente el dar alimenta el alma”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Ibid., 118.

¹⁷⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7-8: “No debemos, a pesar de no ser más que hombres, limitarnos, como quieren algunos, a los conocimientos y sentimientos puramente humanos: ni reducirnos, mortales como somos, a una condición mortal; es preciso, por lo contrario, que en cuanto de nosotros dependa nos desatemos de los lazos de la condición mortal, y hagamos todo lo posible por vivir conforme a lo mejor que hay en nosotros”.

¹⁷⁹ *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1999, vol. II, p. 399. También se podría recordar aquello tan conocido de Machado: “Moneda que está en la mano/ Quizás se deba guardar;/ La monedita del alma/ Se pierde si no se da”. Machado, A., *Consejos*, en *Humorismos, fantasías, apuntes. Poesías Completas*, 11ª ed., Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1985, 116.

