

## *From the Freedom as Causal Spontaneity in Kant to the Freedom of the Person*

URBANO FERRER SANTOS

Universidad de Murcia  
ferrer@um.es

RECIBIDO: 2 DE OCTUBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 10 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** Kant hace un uso unívoco de la categoría de causa cuando la aplica a los fenómenos y cuando la presenta, en el marco de la razón práctica, como vía de acceso a la libertad y como el modo de armonizar la virtud con la felicidad dentro de la unidad del interés práctico. Pero con ello deja de lado aspectos inseparables de la acción libre, tales como la prioridad de la intencionalidad del fin sobre la causa eficiente, la noción de motivo interiorizada e irreductible a la causalidad y el componente de donación que acompaña a la acción humana. Se desarrollan estas cuestiones partiendo de la mención que hace de ellas Leonardo Polo.

**Palabras clave:** intencionalidad, motivo, interés práctico, donación.

**Abstract:** Kant uses univocally the category of cause when he applies it to the phenomena and when he presents it, within practical reason, as key of freedom and as way to harmonize virtue and happiness through the unity of practical interest. But he leaves aside inseparable aspects of free action, such as the priority of the intentionality of the end over the efficient cause, the notion of internalised, thus not reducible to causality, motive and the component of donation, which accompanies human action. These issues are developed starting from their mention by Leonardo Polo.

**Keywords:** intentionality, motive, practical interest, donation.

## 1. USOS DE LA CAUSALIDAD EN KANT

El procedimiento seguido por Kant para conceder realidad objetiva a la libertad resulta paradójico porque es el mismo que en un primer momento le había vedado el acceso seguro a la realidad de la libertad. Como es sabido, la ‘Dialéctica trascendental’ desemboca en la idea de libertad como desencadenante de una serie causal, pero sin que ello sea suficiente para convertirla en algo efectivo, al no poder ser encuadrada bajo unas condiciones espacio-temporales definidas y al no poder ponerla, por definición, en relación con una causa anterior que determinara su actuación. Es una idea antinómica<sup>1</sup>, en la medida en que se podría “probar” tanto su posición o tesis como su antítesis, por lo que ambas pretendidas pruebas son ilusiones trascendentales. En suma, es una idea solo problemática, en el sentido kantiano de que no contiene contradicción interna, pudiéndosela pensar como posible<sup>2</sup>. Pero la paradoja reside en que la misma categoría de causa, que no permite el conocimiento objetivo más allá de los fenómenos, es el medio –ahora efectivo– por el que llegamos a la libertad real, con tal que ahora la apliquemos al origen por el que nos atribuimos la puesta en práctica de la ley moral como un hecho de la razón pura. “La ley moral es de hecho una ley de la causalidad por libertad y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible...; determina, por consiguiente, lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto en la mencionada filosofía era meramente negativo, proporcionando, pues, por primera vez a ese concepto realidad objetiva”<sup>3</sup>.

Según ello, la ley de la causalidad puede ser realizada en la naturaleza externa si la proyectamos categorialmente sobre los fenómenos enlazados en sucesión constante, pero también hace posibles las acciones libres, en tanto que tienen su procedencia en la razón pura práctica. En ambos casos se trata de una ley formal a priori, valedera tanto para concatenar de modo universal intuiciones sensibles diversas según una regla universal como para exponer el origen de las

<sup>1</sup> Sobre la noción de antinomia en Kant y su diferencia con las aporías y paradojas lógicas, cf. SEIFERT, J., *Superación del escándalo de la razón pura*, Cristiandad, Madrid, 2007, 63 ss. Seifert defiende que lo que Kant llama antinomias insolubles de la razón más propiamente son aporías, abiertas al fin a una salida.

<sup>2</sup> “Que la naturaleza al menos no se opone a la causalidad por libertad, era lo único que podíamos lograr y lo que única y exclusivamente nos interesaba” (*KpV*, B 587).

<sup>3</sup> “Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur... und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität” (*KpV*, 83).

acciones cuando no está mediado por ninguna inclinación proveniente de la sensibilidad. Por ello, para conocer si una acción en concreto es realizable de modo debido no tengo más que interrogar a la naturaleza y averiguar si la puedo imaginar realizada en ella, pero, eso sí, teniendo a mi voluntad por causa suya. “Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, en el caso de que fuera a ocurrir según una ley de la naturaleza, de la que tú mismo fueras parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad”<sup>4</sup>. Parece que es un mismo concepto de causa el que opera, por tanto, en las leyes de la naturaleza y en las leyes de la libertad, ya que en las dos situaciones estamos ante un concepto formal proveniente del entendimiento, solo que según una consideración abstracta y abierta a su determinación cuando se trata de la naturaleza y, en cambio, comenzando por sí mismo la secuencia causal cuando lo que está en juego es la libertad; así pues, causalidad ya comenzada y causalidad espontánea o por sí misma son modos de causar que se complementan dando una visión acabada del enlace causa-efecto, pero excediendo en todo caso los límites del conocimiento obtenido con el concurso de la intuición empírica, conforme se decía en la Tesis de la tercera antinomia<sup>5</sup>.

Así pues, el uso nouménico anterior de la causalidad a propósito de la libertad no proporciona conocimiento teórico alguno, sino que solo regiría prácticamente. En términos de la Filosofía analítica del lenguaje, diríamos que la expresión “he actuado libremente” no es descriptiva de un estado de cosas, sino meramente adscriptiva o asignativa, necesaria para que me puedan ser imputadas las acciones libres, al reconocermé libremente como su autor o su causa. Ahora bien, en la imputación por causalidad no puede dejar de estar presente un cierto conocimiento, tal que garantice su autenticidad: no es descriptivo necesariamente, pero sí implica la identificación de tal agente –y no otro– como causa de sus acciones. Por otro lado, estas acciones no están separadas transitivamente de su agente –como lo están los efectos fenoménicos y sus causas, en tanto que componen entre todos una serie–, sino que de él surgen y en él quedan para que puedan serle atribuidas. Lo cual nos hace atisbar que tanto el concepto de causa con que operamos en el orden nouménico como el conocimiento

<sup>4</sup> “Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetz der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen wolltest, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest” (*KpV*, 122). Me remito para una discusión más en detalle a mi libro: FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990, 193–197.

<sup>5</sup> No obstante, Kant abandonó el intento primero de la *GMS* de acceder a la libertad de un modo directo desde la causalidad, ensayando posteriormente en la *KpV* el acceso causal a la libertad desde la ley moral como *ratio cognoscendi* de aquélla. Es un aspecto particularmente estudiado por RO-VIRA, R., *Teología ética*, Encuentro, Madrid, 1986, 79–93.

que adquirimos de él son distintos del que se refiere a la causalidad en su aplicación a los fenómenos naturales. ¿Cómo aborda Kant estas innegables diferencias en la causalidad?

Dejamos de momento estas reservas al empleo kantiano de la causalidad iniciada por el yo-sujeto para detenernos en otro uso kantiano del concepto de causa que rebasa también lo fenoménico, a saber, el que está a la base de los postulados de la razón práctica. Ahora es el objeto unitario de la razón práctica, al que Kant llama *bien supremo*, el que solo es posible contando con la síntesis causal entre felicidad y virtud, de tal modo que la felicidad dependa causalmente de la virtud, al no estar implicadas analíticamente la una en la otra. Esta síntesis es práctica, esto es, determinada por el interés práctico indeclinable de la razón práctica, y exige la existencia de Dios para hacerse efectiva<sup>6</sup> –y no que solo sea pensada–, porque si bien está en el hombre realizar la virtud, no lo está igualmente evitar toda posible disociación de la virtud a realizar con la búsqueda de la felicidad, a la que empíricamente no puede sustraerse. “Felicidad y moralidad son dos elementos del todo heterogéneos del bien supremo y, por tanto, su enlace no puede ser conocido analíticamente..., sino que es una síntesis de los dos conceptos”<sup>7</sup>. En tanto que síntesis práctica y a priori, tiene su fundamento en el imperativo moral, que se formula a este respecto como “haz lo que te haga merecedor de la felicidad”<sup>8</sup>, y no en un conocimiento objetivo en el que la causalidad interviniera como el fundamento universal del enlace entre las dos representaciones correspondientes.

Igual que cuando se trataba de la libertad, la categoría de causa aplicada al Ser supremo se retrotrae a una condición primera de síntesis, sin la cual se deslegitimaría como absurdo el interés práctico de la razón, al quedar falto de objeto unitario, pero, por otro lado, sin estar provista de la intuición que le diera las credenciales del conocimiento objetivo. Sigue siendo el mismo concepto de causalidad que media entre los fenómenos el que Kant hace valer para los obje-

<sup>6</sup> “Por consiguiente, el bien supremo solo es posible en el mundo en tanto se acepte una causa suprema de la Naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición moral... En consecuencia, la causa suprema de la Naturaleza es un ser que es causa (por tanto, autor) de la Naturaleza por el entendimiento y la voluntad, es decir, Dios” (“Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat... Also ist die oberste Ursache der Natur ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. Got”, *KpV*, 226).

<sup>7</sup> “...dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchstens Gutes seien, und ihre Verbindung also nicht analytisch erkannt werden könne..., sondern eine Synthesis der Begriffe sei” (o.c., 203).

<sup>8</sup> “Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein” (KANT, I, *KRV*, A 809/ B 837).

tos suprasensibles, y de este modo se imposibilita que tales objetos lleguen a ser intuitos. Es un uso impersonal o anónimo de la causalidad, que no se modula a tenor de los agentes que producen unos u otros efectos, sino que es indiferente a todos ellos, al modo de una ley algebraica, cuyos términos son cualesquiera con tal que estén en la relación numérica descrita en la fórmula. Por tanto, la causalidad es para Kant una categoría del entendimiento o concepto unívoco, ya se refiera a la conexión fenoménica de los acaeceres, ya al inicio suprasensible de una serie causal a propósito de la libertad, ya sea la dependencia moral de la felicidad respecto de la virtud realizada lo que quede garantizado por ella. Pero, podemos preguntar, ¿no se dice más propiamente la causalidad de alguno de estos sentidos, y de los otros de un modo derivado?

De los cuatro sentidos que tiene la causa en Aristóteles, Kant se ha quedado –con algunas reservas– con la causa eficiente (*othen he kinesis*), con el producir algo externo en el sentido de traerlo a presencia o hacerlo venir (*hervorbringen*), según la interpretación etimológica que propone Heidegger: “Así pues, los modos del hacer-venir, las cuatro causas, juegan dentro del producir... ¿Qué es el producir, en donde juega el cuádruple modo del hacer-venir? El hacer-venir concierne a la presencia de lo que en cada caso se pone de manifiesto en el producir. El producir trae a presencia desde el estado de oculto hasta el desocultamiento”<sup>9</sup>. Causar es operar algo, convirtiéndolo en efecto suyo una vez realizado el operar. Así, la causa produciría, traería a presencia el efecto o la conjunción de efectos que le siguen. Pero este no es el sentido primero u originario de la causalidad, ya que está a su vez en dependencia del fin (*tou eíneka*), que como algo intencionado se adelanta a su efectuación externa. Sin embargo, para Kant la finalidad es un concepto meramente regulativo, teniendo uno de sus lugares propios en el orden moral, como base del respeto incondicionado a los agentes que son fines en sí mismos.

Ahora bien, situar el ejercicio de la causalidad al margen de la finalidad la desvincula de todo conocimiento previo, haciéndose cargo únicamente del

---

<sup>9</sup> “Die Weisen der Veranlassung, die vier Ursachen, spielen somit innerhalb des Her-vor-bringens... Was ist das Her-vor-bringen, darin die vierfache Weise des Veranlassens spielt? Das Veranlassen geht das Anwesen dessen an, was jeweils im Her-vor-bringen zum Vorschein kommt. Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor” (HEIDEGGER, M., “Die Frage nach der Technik”, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart, 1978, 15; trad. cast. “La pregunta por la técnica”, *Revista Epoca de Filosofía*, 1, 1985, 12). El otro sentido de producir es el de llevar hacia delante las potencialidades activas físicas mediante la inteligencia, la voluntad, imaginación y potencias locomotrices humanas (FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica*, Universidad de Málaga, 1997, 56–57).

“fuera” que se interpone entre la causa y el efecto. Desde luego, una eficiencia así entendida apenas encuentra acomodo en la causalidad del agente libre, distendida a partir de un querer intencional o finalizado. El propio Kant plantea la aporía del conocimiento del agente como agente libre en los términos exclusivos de la eficiencia causal.

Examinemos para ello la antinomia bajo otro aspecto. En la tesis se llega a un comienzo incausado o causa primera. Pero en la antítesis se concluye que tal detenimiento más allá de las causaciones no es posible en el mundo fenoménico, en tanto que permeado de causalidad. En nuestro contexto ambas están referidas no a Dios como comienzo absoluto, sino al agente libre, que actúa en el mundo dando así comienzo a una serie causal entre otras.

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

Pasemos a detectar una segunda carencia en la noción kantiana de causa —de explicación semejante a la acabada de examinar—, la que se refiere a que no se la puede interiorizar como motivo de actuación, abriéndola de ese modo a su crecimiento interno como motivo progresivamente más arraigado en quien se conduce por él. Por ello, la síntesis entre virtud y felicidad es establecida por Kant desde la dependencia causal exterior a ambas nociones, operando la síntesis a priori de una y otra para dejar a salvo la unidad del interés práctico de la razón. Y, en tercer lugar, al tratarse de un concepto abstracto del entendimiento,

la causa no puede integrar tampoco la categoría del don, que procede del alguien nominado que se dona –siquiera parcialmente– en la donación. Son tres aspectos inseparables de la libertad de los agentes.

Con ello se delimitan los tres próximos epígrafes a que se va a atender en el resto de este estudio: a) la libertad como desglose de una causalidad finalista, que convoca a los medios, a la elección entre ellos y a la realización correspondiente en tanto que cumplimiento de una intención, en oposición a la espontaneidad no consciente de la eficiencia pura y simple; b) la motivación consciente, que está en el inicio de la actuación libre y que sigue interviniendo correlativamente en el curso de la libertad en la actuación, en vez de limitarse a precederla, y c) el ofrecimiento de un don, hecho a alguien otro como destinatario y que da sentido a la libertad. Por contraposición, en Kant la espontaneidad causal no es susceptible de análisis en actos voluntarios, la motivación –en vez de desplegarse internamente a lo largo de la actuación– tiene el alcance meramente negativo de lo que no puede convertirse en medio (como lo expone el imperativo categórico) y, por tanto, no es apta para presidir la actuación y, por último, la donación se sustituye por la obediencia al imperativo categórico incondicionado. En diálogo y confrontación con Kant se elaborarán a continuación los tres apartados correspondientes.

## 2. DE LA INTENCIÓN DEL FIN A SU REALIZACIÓN CAUSAL

La serie concatenada de causas y efectos está abierta tanto a un inicio como a un final, únicos que pueden cerrarla por los dos lados. Pero este inicio y este final coinciden en el *télos*, que es a la vez lo que orienta desde el comienzo el proceso causal y aquello en que este desemboca. Sin el *télos* se hace incomprensible la conjunción de las causas y los efectos. En este sentido cabe interpretar la caracterización de la causa final por Polo como el “tener que ocurrir”<sup>10</sup> de tal o cual modo determinado, vale decir, no algo ajeno y yuxtapuesto a la interacción de las causas físicas, sino aquello de lo que estas dependen en primer término en su interacción. Visto desde el lado inverso: para que el hombre pueda prever y disponer la realización de un fin propuesto ha de apoyarse en la determinación natural de los efectos por las causas, ya que es lo único que podría dotar de efectividad *ad extra* a la serie fin-medios que él recorre con la inteligencia antes de ha-

<sup>10</sup> “La causa final se describe como la causa de que los términos tengan que ser” (*Curso de teoría*, IV/2, 30).

cerla efectiva. Construir un puente, por ejemplo, es solo posible contando con los materiales que se van a emplear como medios, tomados en su enlace mutuo: la resistencia de los mismos, el efecto de su interacción con otros materiales, la eventual crecida de las aguas del río que está debajo... Este es el planteamiento de Nicolai Hartmann<sup>11</sup>, con el que intenta resolver la antinomia de la conjunción entre el determinismo natural de la causalidad y la libertad humana, en un requerimiento mutuo de ambos términos de la antinomia.

Sin embargo, es claro que el acoplamiento intencional entre el fin y los medios no es sin más un duplicado –en el sentido inverso– de la relación efectiva entre las causas y los efectos, dadas las variantes que se introducen en una y otra secuencia. Por una parte, el fin no se prolonga unilínealmente y de modo unívoco en los medios, sino que ha de contar con el tiempo de la deliberación, con la eventual ratificación de la elección de tal o cual medio, primero proyectada por vía de ensayo, así como el fin ha de tomar en cuenta también aquellos actos que la voluntad impera en las otras potencias, la curvatura de la voluntad..., de modo que el distenderse intencional se asemeja más al efecto-acordeón (según la comparación gráfica de J. Feinberg) que a la sucesión escalonada. Por la otra parte, tampoco la realización natural de los efectos es un despliegue precontenido en las causas precedentes, en la medida en que interfieren distintas cadenas causales y, como resultado, se entremezclan efectos azarosos o casuales imposibles de predecir intencionalmente.

Para Polo la ausencia de la causa final en el planteamiento causalista de Kant es lo que le impide superar el necesitarismo: “En rigor, el sujeto trascendental no es libre en tanto que es espontáneamente legislador y apriorísticamente receptor, pues el sujeto trascendental se proyecta en la necesidad en la legalidad física, siendo ahora su punto de partida”<sup>12</sup>. En cuanto a la finalidad recobrada en la KPV, no cubre el hueco de modo suficiente, ya que es solo un límite negativo, aquello que no debo tratar como mero medio; por ello, la actitud ética ante el fin solo puede ser el respeto incondicionado que está a la base del imperativo categórico, y no alguna actitud que esté en congruencia con la índole positiva del fin de la actuación.

---

<sup>11</sup> “Un querer y un obrar activos, cuya estructura categorial es final, solo es posible en un mundo que esté absolutamente determinado de modo causal... La determinación hacia atrás (el segundo miembro en el nexos final) tiene como presupuesto, por tanto, la determinación hacia delante causal; tiene previsivamente esta a la vista” (HARTMANN, N., *Ética*, Encuentro, Madrid, 2011, 704).

<sup>12</sup> *La crítica*, 78.



Pero hay otro modo de poner en relación el fin intencional con su realización y que está más en congruencia con el dinamismo del agente. Es cuando se aplica a la puesta en práctica de la acción el modelo fenomenológico intención-cumplimiento, ensayado por Husserl desde sus primeras investigaciones sobre el acto lingüístico de dar significado. Mientras la relación causal es abstracta, tomada de los acontecimientos externos, el cumplimiento teleológico consiste en la plenificación o intuitivación concreta de lo apuntado en general o de modo abstracto: en este marco la intención y el cumplimiento se comportan entre sí como lo anticipado de modo vacío y lo lleno, ocupando las acciones el lugar de los contenidos concretos que otorgan de modo progresivo cumplimiento a las intenciones iniciales. Poner el punto de partida en el proyecto de actuación involucra de entrada al yo singular –no al yo trascendental kantiano– de un modo oblicuo prerreflexivo.

Es lo que en la línea de la fenomenología de la voluntad resalta Ricoeur a propósito de la decisión inicial: “La decisión significa, es decir, designa en vacío una acción futura que depende del yo y que está en mi poder”<sup>13</sup>. Por tanto, el enlace entre los momentos intencionales del agente no es propiamente causalista, al modo del que se produce unívoca y linealmente entre los acontecimientos naturales, sino que arranca de la vivencia del poder original del yo, el cual asocia derivadamente a su despliegue tanto el conjunto psíquico como el cuerpo. Se diría que análogamente a como las intenciones significativas vacías se cumplen en las percepciones singulares, las decisiones apuntan intencionalmente a la acción realizada externamente y culminan en ella. Con ello, el concepto de causa deja paso al motivo, en diálogo con la libertad que lo asume. “Así pues, es preciso renunciar a alojar las estructuras fundamentales del querer (proyecto, autodeterminación, motivación, consentimiento, etc.) en los intersticios del determinismo, es decir, en una cosmología general que tomara por asiento primero el orden fenomenal de la causalidad física. Es por lo que no hay que indagar si la motivación es un aspecto, una complicación o al contrario una limitación, una ruptura de la causalidad empírica: el problema mismo carece de sentido y supone la objetivación y la naturalización previas del *cogito*”<sup>14</sup>. Pero, entonces, el concepto de motivo consciente toma el relevo a la causalidad kantiana, que simplemente opera por desencadenamiento espontáneo.

---

<sup>13</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté I*, Paris, Aubier, 1988, 42.

<sup>14</sup> O.c., 66.

## 3. EL REEMPLAZO DE LA CAUSALIDAD POR EL MOTIVO CONSCIENTE

Kant no toma en cuenta, en efecto, la actuación de los motivos sobre la conciencia, sino que reserva la noción de motivo para el comportamiento moral con el alcance negativo de lo que no puede ser objeto de conocimiento. ¿A qué se debe esto? Sin duda, tiene que ver con su teoría del conocimiento, en la que pasa por alto la intencionalidad de la conciencia en su carácter más genérico, al quedar impedida por el dato que se le impone, sin que pueda descifrarlo en su interior. Según ello, la aprioridad del conocer encontraría su límite en la heterogeneidad del dato que el sujeto recubre con las formas aprióricas de la sensibilidad y el entendimiento. Para la descripción fenomenológica esto es lo propio del signo lingüístico, en tanto que se lo asocia convencionalmente con un objeto significado. Tiene lugar, por tanto, una extrapolación de planos, advertida por Polo: “La noción de dato no se puede formular más que como término de una referencia lingüística, pero no es el término de una referencia intencional cognoscitiva. Siempre que hablo, hablo acerca de algo, de manera que la palabra versa sobre algo distinto, y eso porque la palabra es convencional. Ese versar es una intencionalidad que no es penetrativa”<sup>15</sup>. Pero el motivo no es lingüístico en su motivar los actos de conciencia, sino que constituye el lado noemático de estos: mientras las causas naturales actúan fuera de los efectos y en concurrencia mutua entre ellas, el motivo actúa sobre la conciencia sin ejercer ninguna causalidad natural porque *está ante ella* especificando desde el interior del objeto los actos motivados. En otros términos: el motivo forma parte de la estructura del objeto, señalando su porqué y motivando el acto de conciencia correspondiente. Por ejemplo, un acto de estar agradecido no solo tiene un objeto que lo especifica, sino también un motivo por el que tal objeto o más bien situación objetiva da lugar al agradecimiento.

Una libertad motivada no es una libertad causada, en el ejercicio de sus actos libres, por algo que la precediera (lo cual sería contradictorio, como acertadamente señaló Kant), ni tampoco es un inicio absoluto de una serie causal (como expone el sentido de la Tesis de la tercera antinomia), sino que es la condición para que sus efectos sean también libres, en vez de determinados causalmente. Lo motivado se dice no solo de los efectos transitivos naturales de la actuación humana en los que coopera alguna potencia inferior, sino también de las tomas de posición previas, los actos voluntarios elícitos o las propiedades del

---

<sup>15</sup> *El yo*, 46.

propio querer, tales como la duración y la intensidad. Esto se explica porque el motivo no actúa puntualmente sobre el acto libre, sino que lo acompaña a lo largo de su decurso dando razón de él, hasta el punto de que un acto enteramente inmotivado o arbitrario coincidiría en el límite con lo que parece su opuesto, a saber, un acto desencadenado necesariamente desde fuera. Por contraste, la causalidad opera en Kant a través de la segunda analogía de la experiencia, dependiendo así de la secuencia temporal: “cuando conocemos que algo sucede, presuponemos siempre que algo antecede, a lo cual sigue el suceso según una regla”<sup>16</sup>.

¿En qué se diferencia, según lo anterior, el motivo de la causa, partiendo del rasgo común de pro-vocar o llamar a algo a la existencia? En primer lugar, el motivo no motiva de suyo, sino a través de la conciencia, y más en concreto en diálogo con la libertad, que en su hacerse consciente pone el efecto en la existencia; por contraposición, la causa actúa por su propia virtud (por tanto, sin la mediación de la conciencia), desplegada en interacción con las otras formas intrínsecas y extrínsecas de causalidad. En segundo lugar, el motivo pertenece a la estructura noemática del objeto, revelando en este un porqué interno que requiere a su vez a la libertad a que se autodetermine para dar lugar a algo nuevo; lejos de estar lo motivado precontenido en el motivo, como el efecto lo está en sus causas, significa algo inédito, inaugurado o puesto en la existencia por la libertad.

Prescindir de los motivos libres en la causalidad inaugurada por el hombre equivale a confundir la causalidad con la simple espontaneidad, propulsada porque sí, como subraya Polo: “Quitarse de la cabeza la idea de espontaneidad no es fácil, porque a veces parece que es la única solución. Mantener el castillo de la voluntad al margen de motivos despreciables, secundarios, quiere decir que la voluntad funciona de suyo: *natura ut voluntas*, espontaneidad que lo arruina todo. Y, sin embargo, muchos filósofos han tendido a esto llevados por una falta de recursos, pues están convencidos de que la voluntad es libre y solo se les ocurre esta solución. Según esta interpretación los actos voluntarios no son efectos, sino autocauciones; arrancan de una espontaneidad primaria”<sup>17</sup>. Pero ello no se hace sin consecuencias. Baste aludir a que sin diálogo con los motivos se reproduce la macla moderna del primer principio de identidad con el principio de causalidad (especialmente manifiesta en el planteamiento de Spinoza) y se llega,

<sup>16</sup> *KrV*, B 240.

<sup>17</sup> *La libertad*, 101.

correlativamente, a una noción de voluntad como mero arranque espontáneo, en una acomodación de la fuerza, como magnitud dinámica de primer orden en la Mecánica newtoniana, a la actuación humana.

#### 4. LIBERTAD EN LA DONACIÓN

Si el motivo no está en relación causal con la libertad, por serle concomitante en su despliegue, y no solo precederla esencialmente, cuando se trata de la donación solo cabe entenderla, en un primer estadio, a partir de un ser libre que comunica un don externo a otro ser libre. En tal caso el don ha de estar al nivel de la esencia, en tanto que se distingue tanto del donante como de quien lo acepta. Puede ser una actividad donal sin más, o bien puede tratarse de un obsequio en el que se materializa la donación. En ninguna de las dos situaciones estamos ante el donar originario<sup>18</sup> que es convertible con la libertad trascendental, sino ante una irradiación suya al nivel de la esencia humana. Ciertamente, las dos veces es un dar correlativo de su aceptación, y la relación entre dar y aceptar no es en ningún caso de orden causal. La estructura es, pues, triádica: donante, don y aceptador.

Pero si pasamos a la donación trascendental constitutiva de la persona, lo que se comunica con ella no es un don externo, como antes, sino el propio sentido del ejercicio de la libertad. El don no pertenece ahora al orden de lo que tengo, sino que como trascendental rebrota o renace de continuo; no se agota, sino que está penetrado del además. La donación en el hombre primordialmente es este dar creatural, que –al igual que el dar esencial– solo tiene sentido contando con que el destinatario la acepta: por ello, “el don creado que es la persona humana apela a su ser aceptado por el Creador”<sup>19</sup>. Es lo que Polo llama *libertad de destinación*. Mas previamente a ella está la aceptación por la persona del don divino que la libertad trascendental es, llamada por Polo *libertad nativa*. El juego entre ambas libertades tampoco podría ser entendido en términos causalistas. Se trata de un género de enlace apuntado por Jaspers cuando dice: “yo para mí soy solo un regalo, porque el querer (que parte) del sí mismo necesita todavía

<sup>18</sup> El término “donar” aquí se toma en el sentido estricto de la donación como trascendental, mientras que “dar” se lo emplea en su sentido ordinario, que comprende las manifestaciones esenciales del donar; no obstante y dada la implicación del donar personal en el dar algo que no es el mismo donante, a veces se intercambian los significados sin que haya impropiedad (por ejemplo, la expresión “donarse” resulta forzada para expresar la donación de sí mismo, a diferencia de “darse”).

<sup>19</sup> *Antropología trascendental I*, 218.

de un *añadido*<sup>20</sup> (el añadido bien puede entenderse como la aceptación correlativa, sin la que no hay donar). En cambio, el sujeto trascendental kantiano, principio unificante de la causalidad y de las otras categorías, pese a su trascendentalidad, no es un quien libre, sino la mera simetrización subjetiva del fundamento necesario.

Es patente que la siguiente descripción del donar que encontramos en Polo no se refiere al dar al nivel de la esencia precisivamente tomada, sino solo en cuanto expresión de un darse constitutivo de la persona, en tanto que se manifiesta en obras: “Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando”<sup>21</sup>. De modo similar, en la descripción que hace Ignacio Falgueras resalta la implicación del donar puro en las otras formas manifestativas o imperfectas del dar, las que se presentan en el orden de la esencia humana: “Especialmente en el donar puro, el dar es real dando, por el que el dar se da, o lo que es igual, dar es darse. Según lo que sugiero, lo que se da al dar es el dar. El dar que se da al dar es un darse o actividad estrictamente personal”<sup>22</sup>. Al mencionar el dar que da el dar y otras expresiones similares, hay que entender que no se está haciendo una reflexión en el orden del conocimiento –como sería el conocer que conozco–, sino que se trata de la reversión inherente al dar, por la cual este no se queda en la entrega de algo, sino que en él la persona se da para que el dar sea un auténtico trascendental personal y no una mera prestación externa. O en términos inversos: no hay dar personal o darse en la persona humana sin un dar algo efectivo, distinto de quien lo da –siquiera se trate de un acto interno de asentimiento–, a lo que podemos llamar don.

En cuanto al aceptar, solo quien ha donado originariamente puede tener la palabra última en el aceptar, consistiendo así en la forma más alta de dar. Hay un dar en el aceptar, que hace que con el aceptar no se trate de una mera respuesta derivada del dar; pero hay también un aceptar al dar, que hace a su vez que el dar no se mida enteramente por el depósito de la entrega<sup>23</sup>. En conse-

<sup>20</sup> “...ich werde mir doch nur geschenkt, weil dieses Sichselbst-wollen noch eines *Hinzukommenden* bedarf” (JASPERS, K., *Philosophie II*, Springer, Berlin/ Heidelberg/ Nueva York, 1973, 45).

<sup>21</sup> “Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la Encíclica *Laborem Exercens*”, *Sobre la existencia*, 130–131.

<sup>22</sup> FALGUERAS, I., o.c., 65.

<sup>23</sup> La prioridad del aceptar sobre el dar en la criatura se pone de manifiesto ante todo como una prioridad en el orden trascendental, por cuanto sería una falsificación del dar no contar con la aceptación en el destinatario o bien no aceptarse a sí mismo como quien da. Cf. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, 613 ss.

cuencia, la ley de actuación de la libertad creada no puede ser la autonomía, al modo kantiano, sino la correspondencia entre el donar originario al que ella se debe y su aceptación, tanto como entre la propia donación que parte de la criatura y la aceptación por su Creador, que viene reclamada por la donación creatural. “Crear al hombre es donar un ser personal que, coexistencialmente, es aceptar y dar”<sup>24</sup>.

El dar puede ir acompañado de efectos performativos, y a veces no puede por menos de tenerlos para realizarse íntegramente, y no confundirse, por ejemplo, con un préstamo, como cuando decimos “te doy este libro”, mostrándolo. Asimismo, puede convertirse en objeto de reflexión fenomenológica, cada vez que lo distinguimos de otra vivencia próxima, como el ceder, el prestar o el hacer un intercambio, o bien si lo contraponemos a la vivencia opuesta, que aquí sería el retener para sí. Pero el dar como tal no se agota en ninguna de las dos consideraciones, y la prueba de ello es justamente el ir asociado al aceptar, no ya en quien recibe la donación, sino en el propio donante: cuando doy *acepto* que doy en el mismo acto de dar, al igual que cuando acepto –sea la donación que me hace otro, sea mi propio donar–, *doy* aceptación. Lo cual significa que ni el dar ni el aceptar pueden ser convocados desde una instancia precedente, ya se trate de un acto lingüístico, ya de un acto de conciencia, sino que son antropológicamente primeros o trascendentales en su reclamarse mutuo. Por ello, en vez de ser reiterables como actos, es el redundar propio de la persona lo que da sentido a la prosecución manifiesta en el dar el dar, y la ratificación del dar primero en el aceptar no es su confirmación fenomenológica a modo de cumplimiento, sino más bien su refrendo trascendental por la persona.

Al nivel de la persona el dar y el aceptar son inseparables y se autentican correlativamente. Un dar que no se aceptara por el mismo que da quedaría hermenéuticamente adulterado, así como un aceptar sin conciencia de que es dado enfilaría una deriva pragmatista no personal, prescindiendo por el momento de la acogida del destinatario, que es descifrable asimismo en un dar y un aceptar asimétricos con los provenientes del donante. Pero, de este modo, se hace manifiesta asimismo la diferencia entre la aceptación y el reconocimiento, ya que el segundo se sitúa fuera de la donación: aun excediendo la mera recepción por estar implicada en él la actividad de re-conocer, se queda en un marco exterior al donar, si no es que difumina dialécticamente la distancia entre donante y receptor, al invertirla de signo transformando la sobreabundancia del dar en la me-

---

<sup>24</sup> *Antropología*, I, 220.

nesterosidad de necesitar el reconocimiento, como es el caso hegeliano de la dialéctica del amo y el siervo, en tanto que necesitado aquel del reconocimiento del siervo. Por el contrario, en la donación no se inmiscuye la necesidad ajena porque no se constituye en la mediación, sino en la dirección libre que, a la vez que dada, nunca pierde el inicio constitutivo de la libertad nativa.

Terminaré señalando que en el orden ético la justicia sin la donación se desliza hacia el utilitarismo de quien presta algo esperando una contrapartida desde el desinterés mutuo entre las partes, como de hecho sucede en algunos niveles de la teoría de la justicia de Rawls (solo en parte corregidos por la cooperación entre las partes previa al contrato). En cambio, de la donación gratuita sí es capaz de derivar un imperativo ético en el destinatario, que Ricoeur ha formulado en los términos de “*porque* te ha sido dado, da a su vez. Según está fórmula, y por la fuerza del “*porque*”, el don prueba ser fuente de obligación”<sup>25</sup>. Pero ello es posible por la reciprocidad señalada, inherente al dar, entre el donante y el que acepta y por la siempre posible transformación del aceptar en un nuevo dar con su consiguiente destinatario. De aquí que no sea exactamente la misma la posición de las distintas partes ante las exigencias éticas de la justicia, en tanto que asociada a una donación previa (la ética clásica lo ha expresado, aunque de modo no suficiente, con el primado de la justicia proporcional sobre la justicia conmutativa, en la que las partes sí están en la situación despersonalizada de ignorancia mutua).

---

<sup>25</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Trotta, Madrid, 2008, 48.