



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

¿QUÉ ES ANTES, LA INTELIGENCIA O LA VOLUNTAD?

Ignacio Falgueras Salinas

Catedrático Emérito. Universidad de Málaga

I. INTRODUCCIÓN

Históricamente existe un serio problema que quedó sin resolver al final de la filosofía medieval y que ha marcado la dirección de la filosofía moderna, cuya inspiración está ya extinta, pero de la que perduran aún los planteamientos. Se trata del problema de la prioridad entre dos potencias del alma: ¿qué es antes, la inteligencia o la voluntad? Pero, como se verá, por detrás de este problema se oculta otro, el de la prioridad entre la metafísica y la antropología. Desde la inspiración filosófica de Leonardo Polo cabe entrever el enlace de ambos problemas, y mostrar que son problemas mal planteados, que por eso mismo se han enquistado. En lo que sigue voy a intentar exponer el error y los motivos de ese mal planteamiento (II), así como la posible solución (III), a la que añadiré en el apartado final algunos complementos de mi cosecha (IV), antes de concluir (V).

II. EL ERROR DEL PLANTEAMIENTO

II. 1. *Descripción del error y sus implícitos*

El presupuesto de la disputa entre intelectualistas y voluntaristas es el de que sólo puede haber *un* sentido de la prioridad, de manera que, si el entendimiento es el primero, entonces no puede ser primera la voluntad, y viceversa. Este presupuesto está basado en dos implícitos:

a) el monismo objetivista, según el cual: (i) cada objeto es uno y lo mismo, o único, y (ii) el objeto es lo real. Que cada objeto es uno y lo mismo se corresponde en verdad con lo pensado en cuanto que pensado; pero la segunda parte es claramente errónea: el objeto no es lo real, sino sólo lo pensado;

b) la confusión entre metafísica y antropología. Los antiguos y medievales entendían al hombre, o, mejor, al saber que lo estudia, como una parte de la metafísica. Y en metafísica la prioridad con la que primero nos encontramos es la de la causalidad, de manera que lo metafísicamente primero suele ser pensado como *causa* de lo metafísicamente segundo. Por eso, si la antropología fuera sólo un campo de aplicación de la metafísica, aquello que se estimare como primero entre la inteligencia y la voluntad habrá de ser entendido como *causa* de lo segundo. Los modernos, por el contrario, consideran la metafísica como una parte de la antropología, o, en su caso, de la filosofía del espíritu; y así consideran que la metafísica es un producto, bien sea del espíritu humano, bien sea del espíritu absoluto; y, en consonancia con eso, aquello que –entre la inteligencia y la voluntad– se proponga como segundo habrá de ser entendido como producto del primero.

La mezcla del monismo objetivista con la confusión entre la metafísica y la antropología da como resultado (i) que el problema de la

prioridad entre inteligencia y voluntad sea entendido en forma de una *disyunción*: o uno u otro, pero los dos no pueden ser primeros a la vez; y, además, (ii) que aquel que lo sea determinará –sea de modo causal o de modo productivo– al otro. Por eso, si el entendimiento es primero y conoce por sí mismo lo que es bueno, parece que la voluntad no puede ser libre, dado que ella tenderá necesariamente hacia el bien propuesto por el entendimiento, que la pone en movimiento; pero si la voluntad determina por sí misma lo que es bueno, entonces el entendimiento parece que se ha de convertir o en una tendencia de la voluntad (Kant), o en un mero instrumento para el ejercicio del querer (Nietzsche). Ambos extremos son igualmente falsos.

Y algo semejante acontece si la disyunción se plantea entre la metafísica y la antropología: si la metafísica es la filosofía primera, entonces la antropología será una filosofía segunda; pero si la antropología es anterior, entonces habrá de abarcar a la metafísica como una parte suya¹. Ambas, sin duda, son saberes humanos, pero no se distinguen entre sí por razón de su extensión más o menos abarcadora, sino por sus temas y por sus métodos respectivos, de manera que carece de sentido establecer entre ellas tanto una disyuntiva, como una inclusión.

II.2. Examen del mal planteamiento

Examinaré, primero, el planteamiento *disyuntivo* en la discusión sobre la prioridad entre entendimiento y voluntad. Se trata de un planteamiento semejante en la forma al famoso ¿qué es antes el huevo o la gallina?².

¹ En los idealistas alemanes (Schelling y Hegel) el saber humano total es equivalente al de Dios.

² He estudiado concretamente este último planteamiento en un artículo publicado en *Contrastes 7* (2002), que ahora está contenido en mi libro *Varón y mujer. Fundamentos y destinación de la sexualidad humana*, Edicep, Valencia, 2010, 82-92.

Como es sabido, el problema del huevo y la gallina se puede resumir así: si se dice que el huevo es anterior a la gallina, entonces se preguntará quién puso el huevo, y la respuesta remitirá a la gallina; pero si se dice que la gallina es anterior al huevo, entonces se preguntará de dónde procede la gallina, y seguramente se responderá que de un huevo, sin que se pueda salir de este círculo, lo que nos deja perplejos ante la cuestión.

Pues bien, el problema de «el huevo o la gallina» está mal planteado. Ante todo, porque la disyuntiva entre el huevo o la gallina se basa en una confusión entre dos tipos de anterioridades: poner el huevo es causar de modo formal-eficiente el huevo, que es lo que hace la gallina, mientras que el huevo no es causa eficiente de la gallina, sólo es anterior a ella, cuando lo es, de modo formal-material. Explico esto último un poco más. Lo que en el enunciado del problema llamamos «el huevo» lo entendemos como si en todos los casos *fuera uno y el mismo*, en lo cual hay un claro engaño, puesto que un huevo real puede ser anterior a la gallina de dos maneras: o como huevo sin fecundar, o como huevo fecundado. El huevo fecundado no es otra cosa que la propia gallina en su fase inicial de desarrollo, es decir, no es anterior a ella más que si por gallina se entiende la fase de madurez del mismo. En cuanto al huevo sin fecundar, también admite dos situaciones: el huevo ya puesto, pero sin fecundar, y el huevo todavía no puesto y sin fecundar. El huevo ya puesto, pero sin fecundar, no es ni será anterior a ninguna gallina o gallo, porque no contiene capacidad genética suficiente; el huevo no puesto y sin fecundar, en cambio, sí es anterior a una gallina, es decir, a un nuevo individuo de la especie, pero sólo en cuanto que formal-materialmente *dispuesto* para ser fecundado, y cuando lo sea efectivamente ya no será anterior, sino la gallina misma³. Todo lo cual demuestra que el huevo no

³ Cuando el huevo ha sido puesto sin haber sido fecundado, quedará ya sin fecundar, por lo que no es anterior a ninguna gallina en ningún sentido. El huevo sólo será, pues, anterior a la gallina en la medida en que todavía sea fecundable, o sea, en la medida en que contiene la posibilidad de que su mitad de código genético sea unida a la otra mitad del código genético contenida en el esperma.

es algo fijo y quieto (un objeto), sino parte de un *proceso físico*, justamente del mismo proceso del que también forma parte la gallina. Porque, a su vez, la gallina, que en el enunciado aparece como si fuera siempre *una y la misma*, en realidad se despliega como anterior al huevo de dos maneras: (i) el individuo «gallina» en cuanto que es una meta o fin (fase madura) del desarrollo del huevo fecundado, y (ii) el individuo «gallina», llegado a madurez, como potencial y *parcial* generador (formal-eficiente) de otro individuo de la misma especie⁴. Ahora bien, si tanto el huevo como la gallina sólo son anteriores como momentos distintos del despliegue vital o bien del individuo o bien de la especie «gallinácea», entonces ni el huevo excluye a la gallina, ni la gallina al huevo, sino que ambos se requieren mutuamente en el movimiento vital del individuo y de la especie. Por eso, en vez de «¿qué es antes, el huevo o la gallina?», debería preguntarse «¿en qué sentidos, dentro del ciclo vital de la especie «gallina», son respectivamente anteriores entre sí el huevo y la gallina?».

El error se contiene, por tanto, en el carácter disyuntivo de la pregunta, y afecta al sentido del «antes», pues no existe un único sentido del «antes», sino que existen varios. Concretamente, son cuatro los sentidos básicos del antes: las cuatro causas. Cada una de las cuatro causas tiene una prioridad propia: hay un antes material, un antes formal, un antes eficiente, y un antes final⁵. Y, además, se dan, como sentidos no

⁴ Al ser parcial, o sea, requerir el concurso de otro individuo de género distinto (macho), se ve que no es propiamente la gallina lo anterior al huevo fecundado (o a otro individuo), sino más bien la especie.

⁵ Se suele decir que la causa final es la primera, pero lo es sólo de modo relativo, no absoluto, porque de lo contrario las otras causas no serían causas, sino efectos de la causa final. Cada una de las causas tiene una prioridad propia: la causa material tiene prioridad según el antes temporal, mientras que la causa final tiene prioridad según el después temporal, y puesto que el tiempo es precisamente la secuencia antes-después, ninguna de ellas puede ser primera en sentido absoluto, más bien ha de decirse que las dos prioridades se requieren para que exista el tiempo físico: es obvio que no cabe antes sin después, ni después sin antes. Pero al ser una distensión o separación entre ambas causas, se requieren otras causas que las aproximen o coordinen entre sí (formal y eficiente), dando lugar a un movimiento continuo de sincronizaciones cambiantes. Los tiempos de que hablo no son ni el tiempo humano ni el tiempo puro, son más bien los distintos modos de distensión entre un antes y un después que no cesan, pero son seguidos.

básicos de la anterioridad, las combinaciones posibles (efectos) de las cuatro causas. Por eso, incluso en un tratamiento metafísico –que considero equivocado– de la prioridad entre inteligencia y voluntad, no debería plantearse *disyuntivamente* cuál de ellos es anterior, sino en cuál de los sentidos posibles lo es cada uno.

Pero, aun evitado el planteamiento disyuntivo, queda todavía el problema de entender adecuadamente lo humano. Es obvio que la inteligencia y la voluntad son potencias humanas, y, por tanto, que el planteamiento adecuado de las prioridades entre el entendimiento y la voluntad ha de hacerse dentro de la antropología y según sus categorías. Y precisamente aquí entra el segundo rango de confusiones a considerar, que es el de incluir a la antropología o a la metafísica una dentro de la otra, como parte suya, según sea la que se considere como primera. Los que subordinan la antropología a la metafísica, entienden la inteligencia y la voluntad en términos de causalidad física; los que subordinan la metafísica a la antropología las entienden en términos de producción. Pero lo cierto es que ni el entendimiento ni la voluntad son causas o producciones, sino potencias *pasivas* en las que se manifiesta la libertad de la persona humana, que es tan distinta de la criatura mundo, como el mundo lo es de ella. Cada una de ellas goza de prioridad en su ámbito, sin que tenga sentido disputarla ni subordinarlas entre sí, o, lo que es igual, sin que tenga sentido excluir alguna de ellas ni incluir a la una en la otra, cosa que equivaldría a excluir su prioridad propia.

III. LA SOLUCIÓN DEL PROBLEMA

Es característica de la persona humana el co-existir intrínsecamente con el ser del mundo. Ahora bien, la co-existencia entre la persona humana y el ser del mundo es una relación *unilateral* por parte de la persona, de la que el ser del mundo no llega ni a enterarse, de manera que dicha relación marca una distinción inconfundible entre el hombre y el

mundo: la persona tematiza al mundo, pero el mundo no tematiza nada. Es decir, el co-existir es actividad exclusiva de la persona humana. Por eso, *hacia fuera*, es decir, hacia el ser del mundo, la co-existencia implica distinción, no confusión; pero *hacia dentro*, es decir, hacia la actividad personal interna, implica *dualización*, esto es, abrir la actividad propia a lo otro. Tal dualización es bastante visible en todo el espectro de lo humano: alma-cuerpo, varón-mujer, espacio-tiempo, derecha-izquierda..., *inteligencia y voluntad*.

Hacia fuera, o sea, por el lado de la distinción entre la persona humana y el mundo, cabe entrever que antropología y metafísica son *temáticamente* distintas, y que, si bien sólo pueden ser tratados unilateralmente por la persona, ésta ha de hacerlo –no obstante– de modo que respete la respectiva distinción, es decir, con métodos distintos. En suma, la antropología y la metafísica han de ser consideradas como saberes humanos independientes entre sí, que ni se excluyen ni se incluyen.

En cambio, hacia dentro, que es en donde se sitúan la inteligencia y la voluntad, lo que existe, en verdad, es una dualización. En concreto, mediante ellas la persona humana, que es acto, se hace potencial, dentro de sí misma, para poder captar *las verdades y los bienes del mundo*. Por tanto, entre ambas –y no una contra otra– llevan a cabo la captación de aquellas verdades y la elección de aquellos bienes que pertenecen a la esencia mundana.

Pues bien, en las dualizaciones humanas la prioridad no se obtiene según el antes y el después –pues los dos polos que las integran son simultáneos–, sino según jerarquía. Entre el huevo y la gallina puede haber diferencias de grado, como momentos que son del individuo y del género, pero no diferencias de jerarquía, ya que o son una misma substancia (en movimiento vital), o substancias distintas de un mismo género. La inteligencia y la voluntad son potencias espirituales, por su parte, entre las que existen diferencias jerárquicas, pero que no son

absolutas: la inteligencia es, en un sentido, más perfecta por cuanto que pasa al acto de modo simultáneo con la iluminación de su objeto, mientras que la voluntad es inicialmente menos perfecta en la medida en que está en *potencia pura* respecto de su objeto; pero, por haberse abajado más la persona en ella, la voluntad consigue, en cambio, subir más alto y, por su mayor unión con la libertad⁶, consigue rebasar la perfección de la inteligencia, haciéndole *buscar* verdades más elevadas que las que capta de inmediato.

Dicho de otro modo, en su simultaneidad la inteligencia y la voluntad se han hecho pasivas para dejar entrar cierta temporalidad en su tarea de captación de la esencia del mundo. Ambas están juntas desde el principio, sin que ninguna de ellas sea causa ni productora de la otra, pero una se adelanta en pasar al acto, para que la otra se retrase y pueda llegar más arriba, evitando que la primera se demore en lo mundano que le es inferior. Lo explico un poco más.

Ninguna de ellas es una cosa u objeto, ni tan siquiera son facultades (o potencias activas), sino que son potencias pasivas de *la persona*, que es la que en ellos se abaja para captar la verdad y el bien en la esencia del mundo. La prioridad radical la tiene, en consecuencia, la persona o libertad, que es trascendental. Entre la inteligencia y la voluntad se distribuyen otros sentidos jerárquicamente distintos de la prioridad, pero que están subordinados a la radical, y mediante los cuales la persona deja introducir cierta temporalidad (articulada) en su vida, de manera que la una precede e ilumina el acto de la otra, pero la segunda no es un efecto suyo, sino que supera en dignidad a la primera: *es necesario entender para querer, pero es imprescindible querer para entender más*. El entender decae por el lado de lo entendido, ya que las verdades que *encuentra* en la esencia del mundo son inferiores al entendimiento mismo. Y es la voluntad la que espolea al entendimiento para que se eleve por

⁶ No se olvide que hacerse potencial sólo es posible a la libertad 'entitativa', y que cuanto más potencial se haga una actividad tanta más libertad 'entitativa' requiere.

encima de lo encontrado y busque más allá, a la altura de la dignidad que le corresponde. Por eso, no se excluyen ni se estorban, concurren ambas potencias en la doble dirección propia de la criatura hombre, hacia abajo y hacia arriba: hacia abajo, pues hemos de habitar el mundo perfeccionándolo y perfeccionándonos; hacia arriba, pues estamos pendientes de recibir, tras esta vida, la aprobación divina en la forma de réplica y de ratificación personales.

Pero alguien podría objetar que en la filosofía de L. Polo, en la que se inspira esta solución, se vuelve a introducir dentro del plano trascendental de la libertad una distinción paralela a la de inteligencia y voluntad, a saber, entre el *intellectus ut actus* y el amor. Por lo que podría parecer que el problema de la prioridad entre ellas vuelve a reaparecer, aunque trasladado del orden de la esencia al plano trascendental.

Pero sólo es una apariencia, pues la razón por la que existen dualizaciones trascendentales es distinta de la razón de las dualizaciones esenciales, que ya he señalado. Evidentemente, la libertad del hombre no es la libertad de la simplicidad (divina), sino que es una libertad inidéntica. Por eso, es preciso señalar en ella dos dimensiones: la irrepetibilidad, y la comunicación. Cada libertad es irrepetible en el sentido de que está exenta para siempre de todo precedente (posesión de futuro), pero la libertad lo es para comunicarse, que es el modo de no desfuturizarse⁷. Y ambas dimensiones exigen una composición de actividades (intelección [posesión de futuro] y amor [entrega]), que no existen en Dios, en quien todas las actividades son idénticas, pero sí en la persona humana, que por su medio se abre a Dios y al ser del mundo, en respectivas dualizaciones. Esta dualización interna trascendental (*intellectus ut actus* – amor) precede jerárquicamente, desde luego, a la dualización inteligencia – voluntad, mediante la cual la persona se abre a la esencia del mundo; pero a diferencia de ésta se trata de una dualización entre

⁷ La libertad humana es descrita por Polo como “posesión del futuro que no lo desfuturiza”, cfr. Antropología trascendental I, OC XV, 262.

trascendentales, o sea, entre actos convertibles entre sí –vale decir que tienen una misma altura jerárquica interna–, y que por estar vertidos hacia Dios (identidad) reciben desde arriba su trascendental dignidad.

Para resolver, pues, la dificultad mencionada bastará con recordar que el error de los filósofos anteriores (antiguos, medievales y modernos) no consistía en distinguir entre el entendimiento y la voluntad, sino en entenderlos *disyuntivamente*, o como en disputa mutua para ocupar el primer puesto. Al deshacer el equívoco de la unicidad de sentido de la prioridad, cabe entender la existencia de una jerarquía de dualizaciones, y, a su vez, dentro de cada escalón, cabe entender las dualizaciones como una tarea de colaboración mutua. Dicha colaboración permite, en las dualizaciones trascendentales, alcanzar el fin y sentido de la existencia del hombre viador en el mundo, mediante su relación con Dios, sin que eso obste para que, a la vez, las dualizaciones del plano esencial colaboren entre sí para el perfeccionamiento del mundo y de nuestra esencia, antes bien, comunicándole su sentido final a éstas.

IV. ALGUNAS ACLARACIONES ADICIONALES

Hasta aquí he seguido con libertad de exposición la inspiración de L. Polo. Ahora voy a añadir algunas aclaraciones que tienen que ver más de cerca con mi contribución personal a la filosofía. Por razones de espacio y de tiempo, paso a ofrecerlas resumidas y de modo un tanto telegráfico.

IV.1. Para completar la separación entre la antropología y la metafísica, es posible señalar las diferencias operativas que existen entre la esencia del mundo, la esencia del hombre y Dios. Lo propio de la esencia del mundo es causar, lo propio de la esencia del hombre es producir, lo propio de la esencia de Dios (=ser) es dar⁸.

⁸ Cfr. I. Falgueras, *Crisis y renovación de la metafísica*, c. 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1996, 29-69.

Ni siquiera el ser del mundo causa. El ser del mundo es principio de causalidad, pero el principio de causalidad no es causa, sino principio del que manan las causas⁹. Las causas no son causas-de, sino el análisis o despliegue del movimiento puro en su sobrar, el cual deriva de su dependencia de Dios creador. Causar significa analizar o desplegar el movimiento puro –comienzo que no cesa ni es seguido– en distintos tipos de movimientos no puros, que o bien no cesan, pero son seguidos, o cesan y son seguidos¹⁰.

Por su parte, el hombre causa sólo corporalmente, pero su característica esencial es el gobernar las concausalidades¹¹, y eso es precisamente lo que se entiende por producir¹². Al gobernar las concausalidades, cosa que hace mediante la cooperación entre inteligencia y voluntad, el hombre aprovecha y potencia posibilidades naturales, pero –sobre todo– puede crear posibilidades no naturales¹³.

Sólo Dios tiene como actividad propia el dar, bien entendido que «dar» equivale aquí a donar o regalar. La característica distintiva de la actividad de dar, en este preciso sentido, es la *gratuidad*, de tal manera que allí donde haya algún tipo de necesidad, incluida la obligación moral,

⁹ Los griegos confundían el manar con el causar, porque no habían asimilado filosóficamente la noción del dar, y no concebían el manar más que como e-manar. Pero la noción de manar (sin «e-») es más primitiva que la de e-manar, y sólo indica el sobrar y difundirse del ser. Cfr. I. Falgueras, "Las aportaciones capitales de L. Polo a la metafísica", en J. García (Ed.), *Escritos en Memoria de L. Polo, I. Ser y conocer*, Cuadernos de pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014, 50-51.

¹⁰ Ése es el entronque de lo que sigue con los planteamientos polianos. Cfr. I. Falgueras, "El principio de causalidad en la metafísica de hoy", *Miscelánea poliana* (revista on-line) 40 (2013), 32-38; y "Las aportaciones capitales", cit., 46 ss.

¹¹ Quizás sea más exacto decir que el hombre gobierna las concausalidades *parciales* (efectos), y que los ángeles gobiernan la tetracausalidad. Para gobernar las concausalidades parciales basta con introducir nuestros fines suspendiendo operativamente la causalidad final, pero no veo que el hombre gobierne la tetracausalidad.

¹² Cfr. I. Falgueras, "El producir como manifestación esencial del hombre", en Ángel Luis González y M.^a Idoia Zorroza (Edits.) *In umbra intelligentiae*. Estudios en Homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2011, 241-247.

¹³ La televisión, la telefonía, el láser, la informática, el arte, etc., no son posibilidades directamente naturales, sino posibilidades creadas por el hombre a partir de algunas propiedades naturales de los procesos físicos.

no existirá un verdadero dar¹⁴. Por eso, la gratuidad absoluta sólo cabe en Dios y en su actividad.

Nosotros los hombres estamos invitados o llamados por Dios a dar como da Él¹⁵, porque, una vez decaída nuestra moralidad tras el pecado original, se nos ha ofrecido como remedio la posibilidad de imitar a Dios en su donalidad, pero *sólo por una gracia doblemente divina*, puesto que –aparte de que la gratuidad absoluta supera nuestra naturaleza– el castigo de la muerte y su amenaza constante impiden que nuestra actividad intramundana sea enteramente donal. Sin embargo, la invitación divina está vigente, y ella nos capacita (gratuitamente) para seguirla, de modo que entendamos más adecuadamente a Dios, descubramos el verdadero sentido y altura de nuestra existencia, y podamos dárselos efectivamente a nuestra esencia.

IV.2. Sobre la base de estas distinciones he desarrollado una cierta filosofía del dar¹⁶ en los siguientes pasos básicos:

a) El dar es por completo distinto del causar y del producir. Es distinto respecto del causar, porque la actividad característica de éste se modula según la necesidad: el vínculo entre la causa y el efecto es de carácter necesario. Es distinto respecto del producir, porque el producir lleva consigo gasto. Pero la gratuidad absoluta del dar implica la ausencia de toda necesidad en el que da y en el que acepta, así como de todo gasto por parte del dador e incluso por parte del donatario: sólo es verdadera actividad de dar la que ni quita ni hacer perder nada a nadie, sino que es supererogatoria, excedente, gratuita. Por supuesto, la

¹⁴ Esto es lo que confunden en el mismo título de la obra los editores de *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris, 1992.

¹⁵ Mt 5, 42-48; Lc 6, 36-38.

¹⁶ Cfr. I. Falgueras, "Aclaraciones sobre y desde el dar", en I. Falgueras, J. García (Coords.), *Antropología y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2008, 51-82; "Dar equívoco, análogo y unívoco. El acto creador", en *Miscelánea Poliana* 32 (2011), 2-17; "El dar, actividad plena de la libertad trascendental", en *Studia Poliana* 15 (2013) 69-108. Eso aparte de *Crisis y renovación de la metafísica*, citada anteriormente.

gratuidad de la actividad de dar a la que me refiero ha de ser completa y de orden ontológico. Por eso, entiendo que el dar es la actividad propia sólo de Dios¹⁷.

b) En esa misma medida, no puede decirse con propiedad que Dios cree «causando» o «produciendo». La actividad de la creación es exclusiva de Dios, de manera que entenderla al modo como se comportan la esencia del mundo o la esencia del hombre es desenfocar por completo lo que la caracteriza. Mi propuesta es entenderla como actividad de dar *ad extra*, atendiendo a que es absolutamente gratuita¹⁸. Es cierto que, al ser una actividad única y desconocida *en directo* por el hombre, es muy sensato acudir a analogías, en especial a la analogía con la producción humana¹⁹, pero no lo es entenderla como causación, lo cual es más bien un reflejo del pensamiento fiscalista griego, muy apto para entender la esencia del mundo, mas totalmente inadecuado para entender a Dios; y, una vez madurada la filosofía sobre el hombre, es más apropiado usar en la analogía lo más alto del hombre, el dar.

c) El dar no es la actividad «natural» del hombre, pero por haber sido creado a imagen de Dios existe en él un rescoldo del dar divino, aunque sólo en el plano más alto de la actividad humana, el trascendental: dar el ser, dar el entender y dar el amor trascendental. Nosotros no damos propiamente el ser a nadie, pero sí colaboramos en la donación del ser cuando procreamos, y en esa colaboración nosotros –si se hace libremente y respetando la naturaleza– no perdemos nada²⁰ ni

¹⁷ Ha sido la revelación cristiana, no la filosofía, la que me ha hecho caer en la cuenta de la relevancia del dar, cfr. *Antropología y transcendencia* cit., 51-53.

¹⁸ Dios crea libremente a partir de la nada. Por parte de Dios, son tan grandes su plenitud y omnipotencia que no pierde ni gana nada al crear; y por parte de las criaturas resultantes, todo es ganancia sin pérdida posible, al estar precedidas por la nada.

¹⁹ *Sab 13*, 1-5.

²⁰ Cfr. I. Falgueras, *El sacrificio en la Iglesia*, conferencia colgada en la web (6 de junio del 2001) http://www.theologoumena.com/articulos_ifs/EL_SACRIFICIO_EN_LA_IGLESIA.htm. Se podría objetar que muchas mujeres han perdido la vida al dar a luz. Sin embargo, ni eso ocurre necesariamente ni afecta a la concepción misma, que es de lo que hablamos aquí, sino más bien al parto.

hacemos perder nada²¹. Lo mismo acontece cuando se da el entender, es decir, cuando se comunican los pensamientos e ideas: ni el que las oye pierde por eso su pensamiento e ideas (si se le comunican verdaderas ideas) ni el que las comunica pierde tampoco nada, antes bien, con gran frecuencia ambos ganan, incluido el comunicador, ya que al hacerlo las ideas propias se entienden con más claridad y profundidad. Pero esto que voy diciendo es claro, sobre todo, en el amor: es cierto que no parece adecuado decir que «dar el amor», porque el amor no es algo que se tenga previamente; y precisamente por eso el amor es la forma más clara de gratuidad: el amor *se crea* cuando se lo otorgan entre sí las personas, y ¿quién podrá decir que el amor no es una ganancia completa para los que se aman?

d) La índole interna del dar como actividad es clara: en él han de existir un donante, o alguien que toma la iniciativa, un donatario o persona que la acepta, y un don, que es el resultado de la acción conjunta de los dos primeros. Por supuesto, todos ellos –aparte de reunir la condición de la gratuidad– han de actuar conjuntamente para que exista el dar como actividad.

e) Gracias a esa índole propia del dar, cabe entender –que no es lo mismo que comprender– la Trinidad divina. En efecto, para que exista *una* acción de dar, hace falta que los *tres* ingredientes del dar actúen simultáneamente, por lo que dar es una unidad activa de tres. El Padre en Dios es la persona que toma la iniciativa (da el ser), y en ese sentido es la primera persona. Pero si la persona del Hijo no aceptara íntegramente esa iniciativa –aceptar el ser es hacerlo manifiesto como iniciativa dadivosa–, ésta se quedaría en mero ofrecimiento sin correspondencia, en iniciativa

²¹ La dignidad del matrimonio deriva de aquí. Antes del pecado original, el acto procreador era medio para la concesión por Dios de los dones radicales: (i) el don de la elevación o creación de la persona a imagen de Dios, y (ii) el don de la gracia santificante o unión con Dios, santo. El pecado original le hizo perder al matrimonio el ser medio de la comunicación de la gracia santificante, de ahí que los hijos de Adán y Eva nazcamos en pecado; pero no le hizo perder su condición de medio de elevación. Y eso es lo que conserva el matrimonio, y potencia donalmente, el *sacramento* del matrimonio.

vacía. Ahora bien, si el Hijo la acepta, entonces la iniciativa del dar se hace verdadero dar, es decir, la actividad de dar se consuma, y esa consumación es el don, la tercera persona, el Espíritu Santo (Don y Amor), o la persona cuyo ser es «dar-se». Un solo acto de dar y tres personas que lo operan es una versión inteligible y respetuosa del misterio²².

f) El dar como acción unitaria puede ser entendido como la naturaleza común a las tres personas, y, en consecuencia, como la unidad de actuación conjunta *ad extra* de ellas. De donde se sigue que es también la actividad creadora: Dios no crea como causa ni –estrictamente hablando– como productor, sino como donante del ser a sus criaturas²³. Y así se entiende mejor la congruencia entre la actividad íntima (*ad intra*) de Dios y su actividad creadora (*ad extra*), cosa imprescindible para no dificultar nuestra intelección de la simplicidad divina²⁴.

g) La diferencia más visible entre la plenitud simple del dar divino y el dar de las criaturas estriba en que en el dar creado el don no es una persona, sino *algo* del donante que hace suyo el donatario. Pero Dios, tras el pecado original, y por puro don misericordioso, ha querido invitarnos a que demos *como Él da*. A ese fin, nos ha enviado a su Hijo en persona, quien al encarnarse como hombre nos ha revelado y posibilitado entender y realizar la gratuidad del dar. Ante todo, nos ha abierto la posibilidad de darle algo a Dios, cosa naturalmente imposible, pues ¿qué puede el

²² Naturalmente, esto es lo que entiendo, pero someto mi versión por entero a la autoridad de la Iglesia, que es la que posee la guía del Espíritu Santo, no yo individualmente. Y eso significa que, si ella me enseñara otra cosa, me pondría a investigar de acuerdo con su enseñanza, pues la realidad divina supera toda inteligencia y medida humana.

²³ El ser de cada criatura (mundo, hombre, ángeles, humanidad de Cristo) es perfecto por cuanto que ha salido *directamente* de la nada por el poder omnipotente de Dios. Y a eso parece que ha de aplicarse la sentencia escriturística: "*perfecta sunt opera ejus*" (*Deut 32, 4*). En cambio, la esencia de cada criatura procede también de Dios, pero no directamente, sino a través del ser creado. Y por ahí se explica que en las criaturas puedan darse también imperfecciones, y, especialmente, pecados en las criaturas libres.

²⁴ Distingo entre entender y comprender. Comprendemos lo que abarcamos con nuestro saber, pero podemos entender sin abarcar lo entendido. Si no se entiende, no se puede creer; y si se comprende, no hace falta creer.

hombre dar a Dios que Él no tenga?²⁵. Pero al ser Dios y hombre, Cristo se ha puesto a nuestro alcance en cuanto hombre, y así ha puesto también a nuestro alcance su divinidad. Después, ha «inventado» el modo de que podamos darle algo a Él en cualquier tiempo, incluso cuando ya no está físicamente sobre la tierra: “*lo que hicisteis al menor de mis hermanos, a mí me lo hicisteis*”²⁶. Y finalmente, nos ha dado la instrucción y la generosidad internas para que sepamos y podamos hacerlo: nos ha enviado el Espíritu Santo, que hace posible al hombre el dar como Dios da. Gracias al Espíritu Santo, los hombres podemos tomar iniciativas respecto de Dios mismo: (i) imitando al Padre, cuando, respecto de otros hombres, obramos sin acepción de personas y los perdonamos; (ii) imitando el ejemplo de Cristo, si aceptamos la iniciativa (mandamientos y providencia) del Padre como lo hace el Hijo²⁷; (iii) e incluso imitando al Espíritu Santo, si nos damos nosotros mismos en todo cuanto hacemos, lo que sólo se consigue dejándose llevar por el propio Espíritu²⁸.

h) Según todo lo anterior, el dar puede servir también de «esquema» radical para entender a las criaturas en cuanto que son términos de la creación divina: existe una criatura que es sólo don, pero que no da (el mundo); existen criaturas que dan, pero cuyo dar es sólo una aceptación de la iniciativa divina (los ángeles y el hombre)²⁹; y existe una criatura única (la humanidad de Cristo), asumida por el Verbo, cuya característica es que puede dar el dar a todas las demás, pues por su iniciativa cabe que las criaturas consumen el dar, dando incluso a Dios, si aceptan la iniciativa donal del creador y redentor.

²⁵ *Isa* 66, 1-2; *Hch* 7, 49-50.

²⁶ *Mt* 25, 49 y 45.

²⁷ Obedeciendo y aceptando la voluntad del Padre en todo (*Jn* 4, 34; 5, 30; 6, 38).

²⁸ Sin ofrecerle resistencia (*Hch* 8, 51) ni entristecerlo (*Ef* 4, 30).

²⁹ Estas criaturas, que se hacen donales sólo en la medida en que *aceptan* la iniciativa del dar divino, pueden, en esa medida, tener verdaderas iniciativas donales respecto de las criaturas que les son inferiores. Es lo que acontece con los ángeles respecto de los hombres, y con los hombres respecto de la criatura mundo.

V. CONCLUSIÓN

Las aclaraciones que he aportado en el apartado inmediatamente anterior permiten perfilar con más detalle el error de planteamiento antiguo-medieval y moderno, tanto por lo que hace a la independencia de la antropología respecto de la metafísica, como en lo que respecta a la solución del problema de la prioridad entre entendimiento y voluntad.

La filosofía del dar permite ver con más claridad la independencia de la antropología respecto de la metafísica. El ser del mundo, que no es persona, no da ni acepta, mientras que el ser del hombre sí, porque propiamente hablando sólo dan y aceptan las personas. Se hace así patente que el estudio del hombre no puede reducirse a la metafísica, dado que en la criatura mundo nada sucede gratuitamente, antes bien en ella rige la necesidad natural, mientras que lo más alto del hombre es lo gratuito: nuestro *ser* personal es un *libre* co-existir donal con el ser del mundo, y desde esa co-existencia se manifiesta nuestra esencia.

A su vez, desde esta última cabe matizar mejor la diferencia entre la causalidad de la esencia del mundo y la producción propia de la esencia humana. En efecto, aunque ésta lleva consigo gasto, no implica una necesidad física. El gasto es una cierta reducción de la *libertad* del producir, pero no su anulación. Tanto la limitación como el gasto generan problemas, pero la inteligencia humana transforma los problemas contingentes en oportunidades, es decir, en posibilidades de futuro³⁰. Al poder introducir en el universo fines humanos, la concreción física de las concausalidades parciales permite al hombre hacer ordenaciones físicas distintas de las naturales. La naturaleza física es compatible con el azar (y con la libertad), pero no deja de implicar una necesidad, al menos aquella necesidad que hoy podríamos denominar «estadística», y que corresponde

³⁰ Las causas físicas son potencias activas, o sea, que se despliegan por sí mismas, pero como no son libres, este «por sí mismas» implica *necesidad* en su ocurrir; las posibilidades humanas no son potencias activas, sino que han de ser activadas por el uso libre que de ellas haga el hombre.

a la causa final o causa del orden físico. En cambio, las posibilidades humanas están siempre a disposición de nuestra libre acción, la cual introduce ordenaciones racionales que hacen rendir más a las potencias físicas, y con la ventaja adicional de que al hacerlo *las asociamos a nuestra destinación*, elevándolas de categoría. Si bien nuestro producir, tras el pecado, se ha de ocupar de satisfacer ante todo las necesidades orgánicas o biológicas, no por eso ha perdido la superioridad de su procedencia a partir del dar personal libre. Vista desde el *ser* del hombre, tal superioridad existe tanto si obramos bien como si obramos mal, porque es ontológica. Pero vista desde la esencia del mundo y desde la esencia humana, esa superioridad sólo se manifiesta, si la gratuidad del bien-hacer las perfecciona a ambas: no cualquier modo de producir es perfeccionador del universo y de la propia esencia, sólo lo es el que los respeta y, respetándolos, los eleva³¹. En la medida en que la producción respeta y eleva la esencia del mundo y del hombre se contiene una cierta gratuidad en ella. Por eso, la producción puede servir de *analogía* –no de expresión propia– para entender el acto creador.

Ahora se puede ver mejor el error de antiguos y modernos en el planteamiento de la primacía entre inteligencia y voluntad. Como ya dije, los antiguos plantearon el problema de la primacía entre entendimiento y voluntad en términos causales. Es decir, plantearon un problema humano con criterios tomados de la esencia del mundo, y así lo resolvieron inadecuadamente: había de optarse entre ellos, y dado que el entendimiento es prioritario en su perfección de acto, había de ser causa de la voluntad, que es segunda, y sólo desiderativa.

Los modernos han planteado ese mismo problema en términos de producción, esto es, han entendido el problema en el terreno de la esencia

³¹ El criterio que hace bueno el ejercicio del producir humano consiste en que mejore al mundo y al hombre, sin quitarles nada ni degradarlos. Eso coincide con algunas características de la actividad del dar. Digo «algunas», porque le falta que su *gratuidad* sea completa, no sólo porque lleva consigo gasto, sino también porque cae dentro de nuestra obligación moral.

humana. Pero al no haber descubierto la superioridad de lo gratuito, ni que la superioridad del producir proviene de su parcial gratuidad, no hicieron otra cosa sino concebir la causalidad como una forma del producir humano. Y así no consiguieron más que invertir el planteamiento: si la causalidad del mundo era el fundamento objetivo-efectivo de la acción humana para los antiguos y medievales, la producción humana es ahora el fundamento subjetivo-efectivo de la causalidad. De este modo, en realidad lo que acontece es una confusión entre el causar y el producir: al entender el producir como un fundar lo están reduciendo a causar, están eliminando el carácter destinal de la acción humana, y olvidando que nuestro obrar es posible sólo si superponemos nuestros fines a la causa final, es decir, si no confundimos nuestros fines con el fin de la naturaleza.

Pero como unos y otros confunden el causar y el producir, en el fondo entre ellos sólo existe una diferencia de preponderancias: los antiguos entienden correctamente la causalidad, y sólo a través de ella el producir; los modernos entienden correctamente el producir, y el causar sólo a través del producir. Y todos ellos tienen en común el reducir el dar, bien sea a causalidad-producción, bien sea a producción-causalidad; por lo cual suelen entender o bien al hombre como mera parte del mundo (antiguos), o bien al mundo como parte del hombre (modernos).

Es verdad que los medievales –y con ellos algunos neoescolásticos–, capitaneados por s. Agustín³², llegaron a vislumbrar el dar y la superioridad trascendental del hombre, pero no encontraron el modo de superar el planteamiento metafísico de los griegos ni de situar *filosóficamente* al hombre y sus potencias en su independencia respecto del mundo. Tenían los datos para poder hacerlo, puesto que sabían que hemos sido creados a imagen de Dios, y que la gracia de Cristo nos invita y faculta para imitarlo. Pero no habían desarrollado todavía su capacidad

³² S. Agustín descubrió la absoluta gratuidad de la gracia divina (*In Johannis Evangelium Tractatus 124*, III, 9, PL 35, 1400). Sto. Tomás de Aquino *Summa Theologiae*, I-II, 110, 1 c.

de atención lo suficiente como para destacar el dar por encima del causar, y ni tan siquiera el producir por encima del causar. Sin embargo, si el obrar humano fuera un mero causar, no cabría gratuidad, sino sólo necesidad, y si toda la actividad humana se redujera a la producción, sólo seríamos capaces de una gratuidad imperfecta o parcial.

Por mi parte, propongo que considerar directamente el dar como actividad inconfundible con el causar y el producir es un planteamiento adecuado para resolver las disyuntivas planteadas, porque de ese modo se eliminan de entrada los equívocos históricos pre-existentes tanto para independizar la antropología respecto de la metafísica, como para entender ajustadamente la relación entre entendimiento y voluntad.

Si la antropología se inspira en el dar gratuito personal, puede descubrir el plano trascendental del ser humano, que sobrepasa no sólo al ser del mundo, también a la esencia del hombre. Y por eso mismo no se subordina a la metafísica, pero tampoco la subordina, sino que respeta la índole que le ha dado al mundo el creador. Por su lado, gracias al dar es posible entender que ni la inteligencia ni la voluntad son causas (físicas) ni producciones (humanas), sino que son flexiones *donales* de la libertad. Sólo una libertad radical o trascendental puede «hacerse» pasivamente potencial, siendo ella acto. Las potencias espirituales son el modo de «encarnarse» la persona humana, pues así pueden recoger la información sensible del cuerpo, y elevarla, dotando a la imaginación de una capacidad ilimitada, y a la estimativa de una valoración no instintiva, que por eso se suele denominar «cogitativa»³³. En tal sentido, el entendimiento y la voluntad son cierto *darse* de la persona humana a la esencia del mundo para asociarla consigo a su propio destino. Como ambas potencias son inferiores a la persona, ese darse es una manera de abajamiento suyo, pero como la persona es libertad donante, ese abajamiento no la destruye, ni la degrada, sino que le permite acoger lo inferior y asociarlo a

³³ O sea, capaz de detener el desencadenamiento instintivo, para poder valorar racionalmente la información sensible.

su actividad de dar. Ése es el modo de aceptar, inicial, pero realmente, el ser persona humana, o sea, coexistente con el ser del mundo y dotada de corporalidad.