

# El dar, actividad plena de la libertad trascendental

*The giving, the highest activity of the transcendental freedom*

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Universidad de Málaga  
jifalgueras@uma.es

RECIBIDO: 1 DE OCTUBRE DE 2012  
ACEPTADO: 15 DE OCTUBRE DE 2012

**Resumen:** Desarrollar la libertad como donación es, según Leonardo Polo, exigencia de nuestra altura histórica. Tras comprobar la vigencia actual de tal demanda, este trabajo concreta una propuesta de filosofía, no del don, sino del dar, cuyo modelo puro se toma de los datos de la revelación cristiana. Primero establece las características nucleares del dar divino (comunicación interpersonal, gratuidad y sobreabundancia), para considerar, después, el dar humano: sus diferencias con Aquél y la posibilidad de asemejarlo a él. Se concluye que dar es actividad trascendental, que ser persona es dar, y que el dar pleno será coronación de nuestro dar redimido.

**Palabras clave:** libertad, donación, altura histórica, filosofía del dar, comunicación, gratuidad, sobreabundancia, persona, actividad trascendental.

**Abstract:** Developing the concept of freedom as donation is, according to Polo, a demand set forth by our own historical placement. After confirming the current validity of this demand, this article develops a philosophical proposal, not on the 'gift' but on the 'giving' itself, its model taken from the knowledge of Christian revelation. It first establishes the central characteristics of divine giving (inter-personal communication, gratuitousness, and superabundance) to eventually consider the human giving: both in its difference with the former and its possibility of likening itself to it. We conclude that giving is a transcendental activity, that being a person means giving, and that full giving will be the crowning point of our redeemed giving.

**Keywords:** freedom, donation, historical placement, philosophy of giving, communication, gratuitousness, superabundance, person, transcendental activity.

## 1. INTRODUCCIÓN

Siempre me llamó la atención el gran peso que otorga Leonardo Polo (LP) en su pensamiento a lo que él llama la “altura histórica” o altura de nuestro tiempo, pues se trata de una exigencia que no sólo le sirve para situar su propia filosofía<sup>1</sup>, sino para descalificar algunas posibles propuestas o hipótesis<sup>2</sup>. Podría parecer ésta una sorpresa injustificada, puesto que, entre nosotros, ya Ortega y Gasset había destacado el papel de la altitud vital de cada generación<sup>3</sup>. Sin embargo, en el planteamiento de LP no se trata de un asunto generacional que afecte a la cultura y a su progreso histórico<sup>4</sup>, sino más bien de la vigencia de ciertos problemas filosóficos, que, por encima del paso del tiempo, reclaman de nosotros una solución tal que, sin perder nada del saber que nos ha precedido, mantenga abierto el futuro. Está, pues, vinculada a la perennidad de la filosofía, que no debe ser nunca confundida con el afán por perpetuar determinados filosofemas<sup>5</sup>. “Perennidad” es metáfora tomada en préstamo de la vida vegetal: un árbol es perenne no porque sus hojas sean perpetuas, sino porque se renuevan constantemente. La filosofía moderna no es perenne, porque no es metafísica, es decir, porque no mantiene la altura ya alcanzada del filosofar, sino que más bien propone un sucedáneo de la metafísica que la hace *improseguible*. Y ésta es, precisamente, la exigencia de la perennidad: proseguir la filosofía a la altura exigida por los hallazgos precedentes.

Mi sorpresa deriva, también, de que esa noción de la altura de los tiempos es una aportación hegeliana, siendo así que la superación del idealismo es uno de los motivos actuantes desde el inicio del filosofar de LP<sup>6</sup>. Sin duda,

<sup>1</sup> “La dirección metafísica que se propone encierra el intento de formular el tema del ser en su altura histórica”. LEONARDO POLO, *El acceso*, (1964), 381. “Si la altura histórica del s. XIII no es la definitiva, es porque hay que superar el enmarañamiento consciente, no porque se haya logrado algo más valioso en orden a esta tarea que lo que alcanzó Tomás de Aquino para su tiempo. Se ha acumulado mucho trabajo, pero absolutamente inconducente. Lo que pasa es que la necesidad de proseguir sigue acuciando. Por eso hacer metafísica hoy es advertir esta necesidad de nuevo, otra vez, en el carácter histórico —acrecentamiento— de su perennidad”. *El acceso*, ed. cit., 379.

<sup>2</sup> LEONARDO POLO, *El Ser*<sup>2</sup> 1997, 128 y 266. “En una época en que la libertad se ha de ejercer a tope, el totalitarismo es anacrónico”. *Sobre la existencia*, 100.

<sup>3</sup> “Y en efecto, cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada”. J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente (El arquero), Madrid, 1976, c.1, 18.

<sup>4</sup> “Nuestra altura histórica no nos es dada en el panorama humano, cultural y social, que nos rodea ni en el inmediato anterior. La perennidad de la filosofía no ha sido realizada en los últimos siglos. Y, sin embargo, nos hemos movido...”. LEONARDO POLO, *El acceso* (1964), 379.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 379.

<sup>6</sup> LEONARDO POLO, *Antropología* I, 14-16.

tanto Ortega como LP tienen buen conocimiento del planteamiento hegeliano del que toma inicio esa exigencia. La altura en Hegel es siempre altura del espíritu<sup>7</sup>, y a la vez es histórica, puesto que la historia efectiva es el trabajo que el movimiento del espíritu lleva a término<sup>8</sup>, y en el que se produce a sí mismo<sup>9</sup>. Existe, según él, una exigencia efectiva de sacar de su encerramiento a la luz del día el espíritu del tiempo<sup>10</sup>, y, a la vez, una imposibilidad por parte de los individuos de ir más allá del espíritu de su tiempo<sup>11</sup>. Pero la altura del tiempo histórico de Hegel, la meta de su época, es, según él, comprender el Absoluto como espíritu<sup>12</sup>, es decir, alcanzar la meta absoluta del espíritu. Lo cual implica que la altura de cada época viene marcada *necesariamente* por el proceso de autoconstrucción del Espíritu Absoluto.

Para LP, sin embargo, la historia no culmina de suyo, no existe un absoluto a alcanzar por la historia<sup>13</sup>, ni dentro ni fuera de ella. El futuro de la historia viene dado por el *éschaton*, es decir, por la irrupción en ella de la divinidad para salvarnos de la imperfección o inacabamiento de la historia humana, mediante la segunda venida de Cristo. Tal irrupción, siempre inminente, es la que nos exige, por ser *liberadora*, que cada uno de nosotros –y cuantos más mejor– hayamos de ser cada vez más libres. A lo largo de la historia, el hombre es instado desde el *éschaton* a ejercer su libertad, sencillamente para no caer en un tiempo histórico horizontal, pues si no se ejerce la libertad, el futuro se encapota. En la medida en que renuncia a ser libre, cada hombre retrasa la venida del *éschaton*, o lo hace depender de una catástrofe. En vez de un proceso necesario del Espíritu absoluto, que va marginando a los que no están a la altura de su tiempo, como acontecía en Hegel<sup>14</sup>, la historia será, por tanto, para LP,

<sup>7</sup> J.G. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke (HW), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1971-79, Bd. 14, 83.

<sup>8</sup> J.G. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, HW 3, 586; *cf.* *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, HW 7, 504.

<sup>9</sup> El espíritu es esencialmente resultado de su actividad (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, 104). La historia absoluta es la reconciliación del espíritu consigo mismo (*Vorlesungen über die Ästhetik*, HW 14, 147).

<sup>10</sup> J.G. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (VGP), HW 20, 462 y 518.

<sup>11</sup> “A nadie le es dado estar por encima de su tiempo, el espíritu de su tiempo es también su espíritu”. J.G. F. HEGEL, VGP, HW 19, 111.

<sup>12</sup> VGP, HW 18, 123.

<sup>13</sup> La historia no tiene una culminación intrahistórica, porque nace con un hándicap o déficit radical, a saber, el pecado original, cometido en la ante-historia, y su castigo: la muerte. La muerte deja a la existencia histórica vacía de sentido.

<sup>14</sup> “... pues (el espíritu) vive siempre en su tiempo, siempre rige aquel pueblo que ha concebido el concepto supremo del espíritu. Puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos.

un proceso discontinuo de comienzos libres, que puede ser detenido, retrasado o acelerado según las respuestas personales que se den a la exigencia del siempre inminente *éschaton*.

Pues bien, a la altura de nuestro tiempo histórico le es propia una exigencia intensificada de libertad: *“la situación actual pone en juego con especial intensidad el ser personal del hombre. La altura de nuestro tiempo está marcada por el ejercicio de nuestra libertad y por la medida en que aceptamos nuestra capacidad de verdad. Si no damos la medida, estamos, simplemente, fuera de nuestro tiempo; en tales condiciones, cualquier propuesta no puede hacerse cargo del futuro”*<sup>15</sup>.

Y, un poco más adelante, nos aclara en qué consiste esa intensidad mayor: *“¿Qué quiere decir intensidad de la libertad? ¿Cuál es la libertad pura? La pura libertad no se encuentra en la producción. Eso es confundir el ser personal del hombre con un constructor. La libertad pura es la donación. Hemos aludido a la justificación moral del hombre, que los modernos no han encontrado, por más que la han buscado obsesivamente... La libertad está en el orden del don. Y el don es, simpliciter, más alto que la acción o que las causas”*<sup>16</sup>.

La altura de nuestro tiempo exige, según este texto, entender la libertad como donación, en un plano más alto que el de la acción (en la que se incluye la producción) y que el de la causalidad.

La cuestión que de modo inmediato me sugiere esa profunda y difícil exigencia es la siguiente: ¿existen indicios de algo semejante entre los signos de nuestro tiempo? Los signos de los tiempos están relacionados precisamente con la venida de Cristo y son indicadores de un futuro a punto de llegar, de un futuro que ya está aquí, aunque todavía se nos ofrece para ser creído y libremente acompañado por nosotros, y en esa medida remite a un futuro que todavía se espera.

Cabe, pues, preguntarse, ¿existen en el pensamiento contemporáneo indicios de que eso que, para LP, debe constituir nuestra altura histórica está en el espíritu de nuestro tiempo? ¿Existen, en nuestros días, pistas de una exigencia de intensificación de la libertad en la forma de donación?

Para responder a esa pregunta, voy a empezar por ofrecer un panorama general de la situación en torno a la donación en el saber contemporáneo.

---

Pero quedan a un lado en la Historia Universal”. Tomado de la Introducción general a la *Lecciones sobre filosofía de la historia*, trad. de V. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1974, 72. No es que Hegel no estime la libertad, sino que la convierte en una propiedad del Espíritu de la que no ha gozado más que su época: “La grandeza de nuestro tiempo es que la libertad sea reconocida como propiedad del Espíritu”. J.G. F. HEGEL, VGP, HW 20, 329.

<sup>15</sup> LEONARDO POLO, *Sobre la existencia*, 99.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 101.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Aunque las elaboraciones primeras de una doctrina sobre la donación se remontan a la Patrística y a la Edad Media cristianas, el pensamiento moderno no ha empezado a interesarse por este tema de un modo elaborado hasta principios del s. XX. Procurando compendiar las distintas tematizaciones contemporáneas de la donación, mencionaré cuatro líneas por las que se ha venido a estudiarla en nuestros días: una línea antropológico-social, una línea ético-religiosa, una línea filosófica, y, finalmente, una línea cristiano-filosófica.

### 2.1. *La línea antropológico-social*

La más precoz de todas las investigaciones sobre el dar fue la desarrollada por M. Mauss (1872-1950) en su *Essai sur le don*<sup>17</sup>, y también es la que más difusión y repercusión ha tenido en general. Según Mauss, las más primitivas sociedades han revestido bajo la forma de donaciones o regalos, aparentemente libres y gratuitos, sus contratos e intereses económicos, los cuales, a pesar de su forma de dones, en el fondo las obligan y dan derechos<sup>18</sup>. En concreto, el modo en que entiende la donación M. Mauss es el de una mezcla de libertad y de obligación moral. Para él, el don es, a la vez, interesado y desinteresado, libre y obligatorio<sup>19</sup>, pero su importancia es decisiva puesto que “*Las sociedades –dice él– han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y, en fin, sus individuos han sabido establecer sus relaciones: dar, recibir, devolver (rendre)*”<sup>20</sup>. Tales acciones donales de intercambio y de contrato son la primera base del mercado, anterior a la institución de los mercados y de la moneda propiamente dicha, y contienen los principios morales, jurídicos y económicos más radicales en toda transacción humana<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-24), *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950, 145-279.

<sup>18</sup> Existe una cierta obligación moral, al menos de la índole de la cortesía entre personas, de invitar o de ofrecer dones. A su vez existe una obligación de aceptar, salvo ofensa grave al honor del donante. Y, asimismo, existe una obligación de devolver el don, bajo la pena, como mínimo, de la indignidad del donatario. El incumplimiento de cualquiera de estas obligaciones puede dar lugar a enfrentamientos violentos (*Essai sur le don*, 258 ss.).

<sup>19</sup> En los pueblos primitivos no son los individuos, sino los pueblos, mediante las personas morales que los representan, los que obligan y se sienten obligados, de manera que estos intercambios donales llegan a constituir un sistema de prestaciones totales (*Essai sur le don*, 151), un *potlatch*, que significaba en su origen alimentar o consumir, y que debe ser entendido como una *institución de prestaciones totales* de tipo agonístico (competitivo, usurero y suntuario).

<sup>20</sup> M. MAUSS, *Essai sur le don*, 278.

<sup>21</sup> M. MAUSS, *Essai sur le don*, 147-148.

En línea de continuidad, al menos pretendida, con la obra de M. Mauss se sitúan en nuestros días J.T. Godbout y A. Caillé<sup>22</sup>, quienes, acuciados ya por el imperialismo económico, que pretende reducirlo todo a mera utilidad mercantil<sup>23</sup>, proponen ampliar en dos frentes el teóricamente tímido legado de aquél. Dicen “tímido”, porque M. Mauss no se atrevió a generalizar sociológicamente a todos los tiempos lo que había descubierto en las sociedades primitivas, y no se atrevió tampoco a hacer valer en la antropología, frente al utilitarismo reinante, su descubrimiento de la circulación del don<sup>24</sup>. La tesis que estos autores sostienen es que en el hombre el impulso o deseo de dar es, por lo menos, tan fuerte como el impulso o deseo de recibir, que la generosidad y la compasión son tan esenciales como la envidia y el egoísmo, es decir, tan fuertes y esenciales como son los móviles del comportamiento humano para los utilitaristas.

Por don entienden ellos toda prestación de bienes o servicios hecha *sin garantía* de retorno ni contrapartida, con el fin de crear, alimentar o recrear el *vínculo social* de las personas<sup>25</sup>, de manera que el don viene a ser el modo de convertir el conflicto en alianza (o viceversa) por medio de la triple obligación de dar, recibir y devolver. El don representa, así, la realidad social más englobante y original (o mejor: *originante*) que sea concebible, por encima de los conceptos de deuda, de símbolo, de sacrificio, o de religión, los cuales son sólo momentos del sistema general del don<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> J.T. GODBOUT Y A. CAILLÉ, *L'esprit du don*, La decouverte, Paris, 2000, 29.

<sup>23</sup> Como muestra de lo que hace el imperialismo económico, baste con ver cómo reduce a cálculo interesado toda actividad donal: la familia, la vida, la religión, la fe cristiana. Cfr. G.S. BECKER, *A Treatise on the Family. Enlarged Edition*, Cambridge U. Press, Cambridge, Mass, 1991; AZZI, CORRY, EHRENBERG, RONALD G., “Household Allocation of Time and Church Attendance”, *Journal of Political Economy*, 1975 (83/1), 27-56; HAMMERMESH, DANIEL S., SOSS, NEAL M., “An Economic Theory of Suicide”, en *Journal of Political Economy*, 1974 (82) 83-98; ROBERT B. EKELUND, JR., ROBERT F. HERBERT, ROBERT D. TOLLISON, “The economics of sin and redemption. Purgatory as a market-pull innovation?”, *Journal of Economic Behavior and Organization*, 1992 (19) 1-15; y estos mismos autores, “An Economic Analysis of the Protestant Reformation”, *Journal of Political Economy*, 2002 (110/3), 646-671. Naturalmente, no incluyo al imperialismo económico como una línea de comprensión del don, porque en realidad ignora todo lo propio del dar.

<sup>24</sup> M. MAUSS, op. cit., 30 y 314.

<sup>25</sup> En la relación donal los bienes circulan al servicio del vínculo (op. cit., 32), de manera que los dones crean los vínculos sociales primarios, que son los personales, y cuyo primer lugar de creación y de transmisión es la familia. La circulación del don es más completa y abarcadora que la economía de la ganancia, pues el utilitarismo absolutiza el momento de la recepción, dejando de lado los momentos de la creatividad y emprendimiento, así como los de la obligación y la deuda, que son igualmente importantes, si no más, en la vida social.

<sup>26</sup> Op. cit., 317.

Sólo el don es capaz de sobrepasar prácticamente la oposición entre el individuo y la colectividad, haciendo a las personas miembros de un conjunto concreto más amplio<sup>27</sup>. Desde la perspectiva del don, la sociedad se puede entender, por tanto, como una red constituida por la suma de las relaciones únicas que cada miembro tiene con los otros<sup>28</sup>, o también como un conjunto de individuos que intentan permanentemente seducirse y familiarizarse unos con otros, creando y rompiendo vínculos personales<sup>29</sup>. Sobre estos vínculos primarios el estado y la economía crean vínculos sociales nuevos, pero secundarios.

## 2.2. La línea ético-religiosa

La línea primera, recién descrita, viene a coincidir con la apreciación que tenían los antiguos, para los que el don era una forma de la generosidad (*eleutheriotés*) en el uso de la riqueza, es decir, una de las virtudes humanas<sup>30</sup>. Pero no se olvide que los antiguos entendían las virtudes como condiciones de posibilidad de la convivencia, y exigían que, para ser auténticas, fueran practicadas *gratuitamente*, es decir, no a cambio de otras prestaciones<sup>31</sup>. En este sentido, podríamos haberla llamado también línea ético-socio-económica, en cuanto que considera el don como fuente de la sociedad y de la economía.

En cambio, la segunda línea, que denomino ético-religiosa, pone su atención en el don con respecto a la *responsabilidad* y a la *culpa*. J. Derrida (1930-2004) se interesó por una cierta ética del don, por una parte en diálogo crítico con M. Mauss<sup>32</sup>, y, por otra, en diálogo (también crítico) con Patočka, quien vinculaba el don a lo ético-religioso<sup>33</sup>. Derrida separa drásticamente lo donal y lo económico, criticando a M. Mauss, quien, según él, no sabe entender la diferencia entre el intercambio económico y el donal. Hace hincapié, sobre todo, en la no reciprocidad ni obligatoriedad del verdadero don, y en su carácter desinteresado, que no espera premio ni recompensa algunos a cambio de su entrega, lo que le permite identificarlo con el sacrificio y la religiosidad, en estrecho seguimiento de Kierkegaard. Con esto podría decirse que está defendiendo la superioridad del don

<sup>27</sup> Op. cit., 32.

<sup>28</sup> Op. cit., 107.

<sup>29</sup> Op. cit., 31

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IV, 1, trad. por J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, 208.

<sup>31</sup> "Virtutes..., quarum esse nulla potest, nisi erit gratuita". M. T. CICERÓN, *Academicos*, III, 46.

<sup>32</sup> M. MAUSS, *Donner le temps, 1 : La fausse monnaie*, Éditions Galilée, Paris, 1991.

<sup>33</sup> JAN PATOČKA, *Donner la morte*, en J. M. Rabatel y M. Wetzel (eds.) *L'éthique du don. J. Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont. Metaillié-Transition, Paris, 1992, 11-108.

por encima de lo económico y de lo ético, pero no es ésa su última palabra, porque, en realidad, lo que hace Derrida es, usando su terminología, *deconstruir* también la propuesta religiosa del don. Por eso a Patočka, que piensa que la culpabilidad del hombre proviene de su estar en deuda con un amor infinito de Dios que lo sobrepasa y sobrepasará siempre, opone Derrida la heideggeriana finitud del hombre mortal, según la cual se produciría una aporía insoluble, pues el hombre sólo podría responder finitamente a esa demanda infinita. Es el mismo problema que encuentra en Kierkegaard y en Lévinas: o bien la ética consigue ella sola (sin el don) lo mismo que el don, en cuyo caso coincidiría con la religiosidad, o bien, si no lo consigue, el don no habría de ser establecido como un *deber* con respecto a Dios, es decir, con carácter ético, pues entonces dejaría de ser religioso. Y, aunque llega a reconocer la superioridad del don cristiano —que, en su interpretación, substituiría la economía finita humana por una economía infinita, es decir, dotada de un premio eterno, pero que no se cobra en esta vida—, no vacila en oponerle una objeción tomada de Beaudelaire (*L'école païenne*): si el reino de Dios se compra con una moneda, es decir, no con dones desinteresados, sino a cambio de un salario (*merces in caelo*), y, por tanto, con cálculo interesado, pierde la altura del auténtico don, por más que ese salario sea oculto y se reciba en otra vida<sup>34</sup>. Es cierto que en sus análisis semánticos llega a atisbar que lo importante no es lo que se da, sino el dar, mas todo acaba en una inconciliable paradoja: la cruz, don supremo y puro, es la genialidad del cristianismo, pero ¿cómo puede uno *creer* que el acreedor pague la deuda de su deudor?<sup>35</sup> La *imposibilidad de una interpretación meramente humana de la cruz* le da finalmente el triunfo a Nietzsche, haciendo desembocar a Derrida en una ambigüedad radical<sup>36</sup>. La finitud del hombre cierra todo acceso posible a lo propiamente desinteresado.

Por el contrario, P. Ricoeur, que también defiende la superioridad del don sobre el orden de lo ético, no los encuentra paradójicos ni contradicto-

<sup>34</sup> Derrida no parece haber entendido el sentido de la redención cristiana. Lo redimido no queda anulado, sino que es asumido por el amor generoso de Dios. La economía, la ética y la religión redimidas no quedan suprimidas, sino sobreelevadas, dotadas de un sentido nuevo. El secreto está en que el premio que otorga Dios no es algo canjeable, es el amor *con que Él ama*.

<sup>35</sup> JAN PATOČKA, "Donner la morte", ed. cit., 107. Según Derrida, un Dios que paga nuestra deuda por nosotros destruye los conceptos cristianos de responsabilidad y de justicia (105). Pero no es así, sino que más bien destruye la autosuficiencia del hombre, que es contra lo que taimadamente se rebela en Derrida. No entiende que Dios transforma la deuda en don de uno mismo, además de por el arrepentimiento y la súplica del perdón, *por el perdón a nuestros deudores*, y la aceptación donal de la pena (muerte con Cristo).

<sup>36</sup> En una discusión pública sobre el don tenida con J. L. Marion en 1997, hacia el final de su vida, sostuvo una especie de teología negativa, pero interpretada como una cierta negación de la teología.

rios entre sí, sino que afirma: “*La regla: da porque te ha sido dado corrige el a fin de que de la máxima utilitaria y salva la Regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible*”<sup>37</sup>. La razón del relativo optimismo de Ricoeur estriba en que se ha dado cuenta de que el hombre no puede ser solamente finito, sino que es también infinito. No somos culpables por ser finitos, sino sólo lábiles, es decir, que *podemos* caer en el mal por la relación de desproporción entre la finitud e infinitud que hay en nosotros<sup>38</sup>.

### 2.3. *La línea estrictamente filosófica*

Entiendo por línea estrictamente filosófica aquella que considera el don no por relación con la mera práctica, sea ético-social-económica o ético-religiosa, sino que intenta elaborar una teoría filosófica del don, normalmente introduciendo la noción humana de don dentro de un molde filosófico previo. Me atenderé sólo a los autores más destacados.

En esta línea, C. Bruaire (1932-1986) propone elevar la noción de don al plano ontológico, para desarrollar lo que él llama una “ontología”. Concretamente, moviéndose en un marco filosófico moderno, que va desde Descartes al existencialismo francés, y pasando por el idealismo alemán, propone entender el ser del espíritu como don, sin duda bajo inspiración cristiana. Al hacerlo, vislumbra la intimidad de la persona –la referencia intrínseca a su origen–, y en términos de libertad. De este modo, intuye una nueva antropología, que él denomina *negativa*, pero que no tiene tanto fundamento cuanto destino o fin<sup>39</sup>. Sin embargo, algunas de estas acertadas intuiciones se despliegan desde planteamientos y con razonamientos *reflexivos* de corte hegeliano<sup>40</sup>. Por ejemplo, entiende que el ser-don del hombre es un ser dado *para sí* mismo, aunque esté implantado originalmente en su contrario, el mundo o la naturaleza<sup>41</sup>, por lo que lo

<sup>37</sup> PAUL RICOEUR, *Amor y justicia*, Caparrós editores, Madrid, 1993, 30-31, citado por F. Torralba, 149.

<sup>38</sup> PAUL RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, trad. C. Sánchez Gil, ed. Taurus, Madrid, 1969, 212, 222. Lo infinito en el hombre sería la voluntad. Por eso, lo incluyo en el campo de lo ético-religioso.

<sup>39</sup> CLAUDE BRUAIRE, *Pour la métaphysique*, Fayard, Paris, 1980, 265-266.

<sup>40</sup> “Pero dar es siempre rechazo refutado, negación negada”. CLAUDE BRUAIRE, *El ser y el espíritu*, trad. E. Ruiz Jarén, Caparrós editores, Madrid, 1999, 85. Por otro lado, confunde la finitud con la incapacidad de ser *causa sui* o de ser donante de su propio ser, y la describe como una pasividad original en el seno de nuestro ser (81). Pero lo cierto es que el hombre no es finito por haber sido creado, antes bien el espíritu creado es infinito. La diferencia con Dios no es la finitud, sino la in-identidad (por nuestra parte) y la plenitud del dar (del lado de Dios).

<sup>41</sup> “El espíritu no accede a su libertad, a la asunción de su ser, más que sintiéndose libre de la vida natural, que es distinta del propio cuerpo que él no es. Pronunciar el “yo soy” es afirmar “yo no soy mi cuerpo””. Op. cit., 95.

concibe como una operación de retorno hacia sí mismo. El don es un *hecho*, es decir, algo creado e indubitable, pero cuyo acto es una retroacción asuntiva<sup>42</sup>, en la que reside la ley fundamental del ser del espíritu<sup>43</sup>. La conciencia es esa íntima forma del acto de ser del espíritu en reflexión conversiva hacia sí mismo<sup>44</sup>. En suma, la inseidad del don es la premisa de su adseidad, en la que se injerta la ipseidad de la reflexión personal<sup>45</sup>. La diferencia con el idealismo estriba en que por ser don, el ser del espíritu es dado. Esto significa que no es su propio autor ontológico<sup>46</sup>, sino que está en deuda ontológica<sup>47</sup>, y que, además, no puede alterar, disminuir ni cambiar ese ser que le es dado, ni tan siquiera puede pagar su deuda. La lógica del don no expresa otra cosa sino la identidad del ser con el don, y la exigencia de corresponder a la deuda ontológica con una efusión espiritual que recaiga sobre lo otro<sup>48</sup>, a saber, dando lo otro (honrar la alteridad, dar lo que se es)<sup>49</sup>. La libertad –entendida como potencia de contrarios<sup>50</sup>– es lo que permite los tránsitos de sí al otro y viceversa, y también es la responsable de la continuidad o ruptura de la lógica del don. En resumen, por culpa de los referentes de su planteamiento, así como del aparato conceptual que utiliza, lo que llega a expresar este autor se queda mucho más acá de lo que prometes sus sugerencias.

Contemporáneamente, M. Henry (1922-2002), inspirándose en la noción husserliana de *Gegebenheit*, había empezado a proponer una filosofía de la vida que la consideraba como un don, es decir, como algo que cada uno de nosotros no se ha dado, sino que ha recibido, pero por *auto-dación* (*Selbstgegebenung*) de la vida misma<sup>51</sup>. Sin embargo, su propuesta pretende ir más allá del legado de Husserl, pues la fenomenología husserliana, por obra de la doctrina de la intencionalidad, pone la realidad fuera del aparecer mismo. ¿Cómo se re-

<sup>42</sup> Op. cit., 79.

<sup>43</sup> Op. cit., 78.

<sup>44</sup> Op. cit., 79. “El pensamiento no se piensa más que reconociendo implícitamente el ser-para-sí del sí-mismo efectivo”. *Ibid.*, 80.

<sup>45</sup> Op. cit., 80.

<sup>46</sup> “Punto ciego que sella, de forma indeleble, la finitud del ser dado que no es su autor ontológico, puesto que, justamente es un don”; y un poco más abajo, refiriéndose al idealismo alemán: “*El Geben es la verdad del Setzen*”. Op. cit., 81.

<sup>47</sup> Op. cit., 81. “Tal (deuda) es la raíz ontológica de la obligación ética”. *Ibid.*.

<sup>48</sup> Op. cit., 84.

<sup>49</sup> Op. cit., 82.

<sup>50</sup> Op. cit., 84 y 97.

<sup>51</sup> Henry entiende la vida como auto-generadora, recayendo a su modo en la concepción espinosista de la *causa sui*, base del ideal de autosuficiencia moderno. Pero la vida de Dios no se auto-genera, no tiene principio ni fin. La sobreabundancia no necesita de la autosuficiencia, que implica amenaza de insuficiencia. El Hijo no es la auto-generación de la vida divina, es simplemente *genitus*.

vela la intencionalidad a sí misma?, pregunta Henry. A lo que responde diciendo que, según Husserl, la intencionalidad se revela en la exterioridad del mundo: lo que aparece se presenta con una objetividad absoluta y terriblemente neutra. Frente a eso propone una fenomenología diferente, la fenomenología de la vida<sup>52</sup>, que no restringe el aparecer a lo exterior, sino que amplía el campo fenomenológico a todo cuanto aparece, aunque no lo haga en la exterioridad del mundo objetivo. Eso implica, para él, incluir en la fenomenología el mundo íntegro de la vida, el campo de los sentimientos y de los sufrimientos, es decir, de lo que no se ve, por ser siempre interno, pero que no por ser interno deja de manifestarse a cada viviente antes y más radicalmente que cualquier otra manifestación. Ni el materialismo ni el idealismo cumplen esa tarea, puesto que consideran la vida unilateralmente en su efectividad física o en su manifestación pensante, mientras que el fondo del que emerge todo en la vida es, según él, *la afectividad*<sup>53</sup>. La experiencia interna es la palabra con que habla la vida al viviente, entre los cuales no hay distancia. En esa misma medida, inevitablemente su filosofía adquiere un aire panteístico a la vez que incongruente, al reducir la voz (ser, verdad y amor) a su eco (sentimientos)<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. R. O. DÍEZ, “Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Lima (Perú) – Morelia (México): Círculo Latinoamericano de Fenomenología, 2009, 233-245.

<sup>53</sup> La noción de afectividad en M. Henry, es sumamente confusa, pues homogeneiza las sensaciones, emociones y sentimientos con los verdaderos afectos del espíritu (gozo, alegría, paz, agradecimiento, admiración) en detrimento de estos últimos. Viene a ser un intento de generalización de las vivencias husserlianas a todo tipo de vida y vivientes, pero poniendo el acento en lo *patético* (hambre, frío, sufrimiento, placer, angustia, aburrimiento, entusiasmo). Esto último no se entiende bien, porque si la vida se autogenera a sí misma, no se ve de dónde puede proceder la opción que la haga sufrir.

<sup>54</sup> Las incongruencias son abundantes en este pensador: si la vida habla directamente a los vivientes, ¿para qué hace falta fenomenología alguna?; si la vida es intrínsecamente patética, ¿cómo podría ser Dios la vida?; si la vida es afectividad y la inteligencia un mero apéndice de ésta, ¿para qué escribir obras de filosofía sobre la vida? No parece haberse percatado de que, cuando se dice y se piensa de algo que “es” o que “es esencialmente esto o aquello”, toda carga patética desaparece, porque entender es una dimensión vital muchísimo más alta y radical que padecer. Tampoco parece haber entendido una exigencia básica del filosofar: el método debe acomodarse al tema. E igualmente no parece que se dé cuenta de que su uso de las fuentes reveladas para reafirmar sus tesis es incongruente: o bien la revelación viene de la vida tal como él la piensa, en cuyo caso sería auto-revelación (no revelación sobrenatural), pero entonces no confirmaría nada; o bien si es sobrenatural y confirma desde otras fuentes más altas del saber lo que él dice, entonces no se trata de la vida que está pensando, sino de una vida superior para la que la inteligencia de la verdad no está por debajo de la afectividad. Véanse otras deficiencias en V. HOLZER, “Le Christ devant la raison, possibilités et limites de la Christologie comme ‘théologie rationnelle’”, *Lateranum*, 2011 (77), 620-622.

También en la línea fenomenológica, B. Schwarz<sup>55</sup> y D. von Hildebrand<sup>56</sup> hablaron del don en relación con el agradecimiento, con extraordinaria finura, pero en términos menos pretenciosos, es decir, más filosófica y teológicamente descriptivos que sistemáticamente constructivos.

Más explícita y compleja es la propuesta de J. L. Marion, quien reúne las aportaciones de Derrida, de M. Henry, y de C. Bruaire. J.L. Marion propone una prolongación de la fenomenología de Husserl que no sólo evite conjuntamente las interpretaciones del don de M. Maus y de Derrida –a las que considera (despectivamente) interpretaciones *metafísicas* del don–, sino que perfeccione, por un lado, la comprensión de la fenomenología, y, por otro, la comprensión del don. Su lema, “tanto de reducción, cuanto de donación”, se puede traducir de modo más llano como: “cuanta más fenomenología tanto más don, y cuanto más don tanta más fenomenología”. El eje de su interpretación radica en el tránsito desde la consideración teórica de la verdad fenomenológica a la consideración práctico-vivencial de un fenómeno estimado como muy especial, el del don. Así, Marion pasa de una interpretación del “*es gibt*” (hay) o de la *Gegebenheit*<sup>57</sup> como característica definitoria de la verdad alcanzable por el *método* fenomenológico –es decir, como el residuo último y común de toda reducción–, a una interpretación *temática* del don como *fenómeno privilegiado*. Y ¿en qué se basa ese tránsito? Pues simplemente en la *paronimia* de ambos términos, o sea, en la relación o semejanza *nominal* que existe entre dato, don y donación<sup>58</sup>. Él mismo se admira de que ningún otro fenomenólogo, con ser tantos, haya efectuado ese tránsito antes que él<sup>59</sup>.

Aunque todavía no ha terminado por completo su proyecto<sup>60</sup>, su planteamiento está bien claro: llevar el método fenomenológico a su pureza más radical y, a la vez, tematizar fenomenológicamente el don hasta reducirlo a su

<sup>55</sup> BALDUIN SCHWARZ, *Del agradecimiento* (1968), trad. J. M. Palacios, Ed. Encuentro, Madrid, 2004.

<sup>56</sup> D. VON HILDEBRAND, *La gratitud* (1980), trad. E. Wannieck, Ed. Encuentro, Madrid, 2000. Como es natural para un enfoque fenomenológico realista, los regalos o dones de Dios son considerados por ellos “bienes objetivos”.

<sup>57</sup> Término éste que traduce, desacertadamente, por “donación” en vez de por “datitud”. Cfr. JEAN-LUC MARION, *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*<sup>2</sup>, PUF, Paris, 1998, 25. En efecto, *gegeben* es el participio pasivo o de pasado de verbo *geben*, por tanto su substantivación en *Gegebenheit* no puede significar algo activo, sino algo pasivo: la condición de dado o de dato, la datitud.

<sup>58</sup> Op. cit., 108. Él sólo menciona la paronimia entre don y donación, pero previamente ha tomado como paronímicos dato y don.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Op. cit., 442-443.

esencia más estricta. Dicho de otro modo: su propósito es *hacer del dato más radical el don por antonomasia, y del don el dato más esencial, para identificarlos entre sí*. Aunque en el proyecto se incluye el intento de superación del objetivismo y del subjetivismo modernos<sup>61</sup>, y el autor consigue describir muchos tipos de donación humana, sin embargo debe notarse: (i) que el proyecto de identificar método y tema sólo lleva al caos mental<sup>62</sup>; (ii) que todo su proyecto parece basarse en la confusión del *darse* cognoscitivo (haber objetivo)<sup>63</sup> con la donación (acto de dar); (iii) que, contra lo que él sugiere, la datitud (*Gegebenheit*) no es *un* dato, sino el carácter general de todo dato mental; y (iv) que el don no es un mero fenómeno, ni una esencia pensada, sino, primordialmente, un ingrediente real de un acto, el de dar.

En conjunto, se puede afirmar que en el momento histórico contemporáneo existe una clara necesidad de salir de los planteamientos modernos, y una creciente apelación al don como recurso para intentar hacerlo. Pero, aparte de acertadas descripciones del don y agudas observaciones sobre sus tipos, detalles y funciones sociales, lo que reina en estos momentos entre los filósofos es una palmaria confusión de proyectos que pretenden superar la modernidad mediante la elaboración de una cierta filosofía del don, *pero haciendo uso del método moderno* (la reflexión), el cual excluye la donalidad<sup>64</sup>. Si a este clima de esfuerzo denodado por revitalizar la sociedad y la filosofía desde la idea de don se añade la línea que se desarrolla en el punto siguiente, así como el notable impulso que la encíclica del Papa Benedicto XVI *Caritas in veritate* ha dado a todos estos planteamientos<sup>65</sup>, la convergencia de tantas y tan dispa-

<sup>61</sup> Lo que en su filosofía substituye al sujeto es “*l’adonne*”, que es quien recibe el dato y al recibirlo se recibe también a sí mismo (Cfr. Op. cit., 369 y 442).

<sup>62</sup> La distinción entre tema y método es imprescindible para el conocimiento humano en esta vida. Cfr. IGNACIO FALGUERAS, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 174-185. Ciertamente, para el conocimiento de la persona es precisa la solidaridad entre método y tema (cfr. LEONARDO POLO, *Antropología*, I, 180-181), pero la solidaridad implica distinción, de manera que el *intellectus ut co-actus* no se tematiza a sí mismo, sólo es alcanzado como transparencia por el hábito de sabiduría, quedando pendiente su conocimiento para cuando conozcamos como somos conocidos (Op. cit., 224-226, ver notas 42-43).

<sup>63</sup> Marion incurre en notables confusiones, como la de la metafísica con la causalidad, la de la trascendencia con la transitividad, y algunas otras que son debidas a no haber descubierto el límite mental: la de lo objetivo con lo real, y la de la datitud con la verdad. Hablaré más adelante del *darse* cognoscitivo-objetivo como límite mental.

<sup>64</sup> La filosofía moderna es una filosofía reflexiva que busca la autosuficiencia e inmanencia en el ser y en el obrar, pero eso es exactamente lo que impide elaborar desde ella una filosofía del dar.

<sup>65</sup> La encíclica *Caritas in veritate* (2009) además de haber puesto de manifiesto la necesidad que tiene la sociedad del “espíritu del don” y de un desarrollo de la lógica del don (§ 37) —que supere tanto el dar para tener, como el dar por deber, mediante personas abiertas al don recíproco

res líneas prueba y deja comprobado que, en verdad, el diagnóstico de LP es acertado: el espíritu de nuestra época nos exige desplegar una teoría y una práctica de la libertad como donación.

#### 2.4. *La línea cristiano-filosófica*<sup>66</sup>

Mas existe una cuarta vía de inspiración, en la que se incluye la propuesta que voy a desarrollar y que, si bien se incluye entre las filosóficas, se diferencia de las anteriores por dos razones. Primero, porque toma su inspiración directamente de la revelación cristiana, sin el filtro previo de ninguna filosofía, sino más bien cautivando la inteligencia<sup>67</sup> al servicio de la fe, esto es, sometiendo la razón a la revelación en la forma de una aceptación activamente heurística de la verdad divina que amplíe nuestro saber. Tomar como punto de partida la revelación cristiana tiene pleno sentido, puesto que la relevancia de la donación ha sido destacada precisamente por el cristianismo. Si se consigue, eso nos abrirá el camino para conocer el dar en su perfección más pura, que es la divina. La segunda diferencia estriba en que, en vez de una filosofía del *don*, como todas las anteriores, lo que voy a proponer es una filosofía del *dar*. La consideración centralizada en el don, aparte de desatender lo más peculiar de

---

(§39)—, también ha indicado las dimensiones ontológicas del don: *somos don* (§68) y *estamos hechos* para el don (§34). Ha de notarse que, a partir de la encíclica mencionada están proliferando muy variadas publicaciones sobre cierta filosofía del don (Cfr. FRANCESC TORRALBA, *La Lógica del don*, Ed. Khaf, Madrid, 2012, cuya bibliografía recoge una decena de publicaciones sobre el don desde el 2009 en adelante). La única diferencia entre estos otros desarrollos y el que aquí se propone estriba en que con esta ponencia busco ampliar o aclarar *nociones filosóficas* desde el conocimiento previo de la revelación, para hacerla nuestra (sin reducirla) y servir a una intelección mejor de la misma, ampliando nuestro natural entender.

<sup>66</sup> Con esta denominación aludo a una filosofía cristiana, pero entendida justamente como cristiano-filosofía, es decir, tomando como punto de partida la revelación cristiana. Como existen muchos modos de entender la filosofía cristiana (cfr. IGNACIO FALGUERAS, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Pamplona: Eunsa, 2000, 117 ss.), he invertido el orden para indicar el modo preciso de nuestro enfoque. Sin embargo, debo precaver al lector de que no se trata en absoluto de hacer lo que hizo la filosofía moderna, a saber, reducir los datos de la fe a deducciones de la razón, y que hoy día se está empezando a llamar, por ejemplo, “cristología filosófica” (Cfr. V. HOLZER, “L’idée du Christ et l’événement d’Incarnation. Possibilités et limites de la christologie philosophique”, en AA.VV. *De Jésus à Jésus-Christ. II. Christ dans l’Histoire*, Paris: MamE-Desclée, 2011, 47-89). Una cristología filosófica es una reducción de la fe a la razón. Lo que yo propongo es una ampliación de la razón desde la revelación.

<sup>67</sup> 2 Co. 10, 5: “in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi”. Eso es lo que entiendo por línea cristiano-filosófica: poner la razón al servicio de la revelación para poder entender lo que se nos revela, y para modificar desde los datos de la fe nuestra manera natural de entender la realidad.

su índole pura, fragmenta la *actividad* de dar, mientras que la consideración integral del dar incluye al don como uno de sus momentos. Por tanto, una filosofía del dar no sólo será más completa, sino más ajustada a su tema.

Precisamente en esa dirección inicia el camino LP, quien en su obra *El Ser I*, publicada por primera vez en 1965, desarrolló, en el capítulo VI, apartado II, bajo el título de “El origen en la teología de la fe” una profundísima exposición de la doctrina trinitaria<sup>68</sup>, que justificaba de esta manera:

*“Estimo oportuno insertar en la presente investigación un esbozo de Teología Trinitaria –nada más que un esbozo indicativo– por tres razones principales. La primera, el supremo valor del tema. La segunda, que es necesario someter la doctrina metafísica propuesta a la exigencia de comprobar, si quiera sea de modo sumario, su idoneidad para desempeñar la función de “ancilla Theologiae”, que a la metafísica es inherente. La tercera, que de esta manera se facilitará la tarea de aquella única autoridad cuyo poder doctrinal de decisión el autor acata”*<sup>69</sup>.

Las extraordinarias consideraciones que se hacen en dicho apartado requerirían para su exposición mucha más atención que la admitida por los límites de esta ponencia, pero, en lo que toca a la filosofía del dar, sus aportaciones básicas se pueden concentrar en estas tres: (i) que las relaciones personales intratrinitarias son *activas*, sin que nada en Dios se sustraiga a ellas<sup>70</sup>; (ii) que esas relaciones son relaciones *donales*<sup>71</sup>; y, por último, (iii) que lo donal es un indicio cierto de *sobreabundancia* ontológica en lo divino<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> LEONARDO POLO, *El Ser*<sup>2</sup>, 281-303.

<sup>69</sup> Op. cit., 289.

<sup>70</sup> “Con otras palabras, cualquier relación distinta de las Personales, previa o ulterior a ellas, no puede ser entendida activamente; el Origen no puede funcionar como supuesto en las relaciones. Las relaciones Personales deben ser activas, y sólo pueden admitirse a partir de la Fe, no a partir de cualquier objetividad obtenida, ni a partir del Origen tal como se establece en metafísica. Es absolutamente imposible que la identidad se relacione consigo misma. La idea de un sí mismo relacionado consigo mismo es perfectamente superficial: tal sí mismo no es activo, sino que pura y simplemente, lo hay. / 2.- Ahora bien, si en Dios existen relaciones, quiere decirse que en Dios nada se sustrae a ellas. Esta proposición es exigida necesariamente para la conexión de la metafísica y la Fe, por lo menos en la medida en que la noción de relación personal se asienta a partir de esta última”. Op. cit., 289-290.

<sup>71</sup> “Al establecer la conexión, es decir, al unir la noción de relación personal con la imposibilidad de relación consigo, llegamos a esta otra proposición: la realidad como origen, la realidad de la identidad se destina donalmente en las Relaciones; las Personas como datos de Fe son inseparables de ello: son datos en cuanto que se dan. Fuera de la Actividad relacional no cabe sino creación”. Op. cit., 290.

<sup>72</sup> “¿Qué es lo que proporciona la revelación del Misterio Trinitario a la Metafísica? La noticia de una superabundancia real, de una fecundidad ad intra del Ser divino”. Op. cit., 293.

A partir de estas anotaciones profundísimas de mi maestro, por contraste con la noción de *causa sui* espinosiana y merced a la inspiración de la doctrina del Doctor de la Gracia (s. Agustín), fui fraguando poco a poco una filosofía del dar, empezando allá por los años 1975-76, y continuando a lo largo de toda mi vida investigadora, filosofía que paso a exponer.

### 3. UNA FILOSOFÍA DEL DAR

#### 3. A. *Planteamiento*

El supuesto de que parto en esta investigación es, además de la posibilidad de filosofar desde la inspiración de la revelación cristiana, el de la neta distinción entre causar y producir, distinción que fue desarrollada por mí en *Crisis y renovación de la metafísica* (1997)<sup>73</sup>. Resumiendo brevemente esa distinción, propongo, primero, que causar es desplegar la fecundidad del ser del mundo en una serie de movimientos que o bien no cesan, pero son seguidos, o bien cesan y son seguidos. Tal despliegue ocurre de modo necesario, aunque con diversos tipos de necesidad, de los cuales la dominante es la necesidad final. Esta necesidad final es una necesidad suave, pues es compatible con el azar y tiene un cumplimiento sólo estadístico, pero al fin y al cabo establece una vinculación necesaria entre las causas (concausalidad permanente<sup>74</sup>) y los efectos (concausalidades parciales y transitorias). Entendido así, causar es el dinamismo que corresponde a la esencia del mundo.

En segundo lugar, el producir, en mi propuesta, no es un mero causar, sino una ordenación de la causalidad física según ideas y fines propios del hombre. La producción se hace desde lo que se tiene, y lo que se tiene son, en este caso, las ideas –entendidas no al modo platónico, sino como conjugación de conceptos con miras a la acción práctica–, y las voliciones, entendidas como actos de elección y asignación de fines al obrar humano. Producir es, así, sobre-ordenar las concausalidades físicas de tal manera que adquieran utilidad y sentido humano. Mientras que las causas no expresan ni manifiestan lo que es

<sup>73</sup> La primera y básica elaboración de tal distinción fue presentada por mí con el título de “causar, producir, donar”, como ponencia en el *Internationales Symposium “Befreiung von Hispano-Amerika”*, celebrado en la universidad de Münster (Westf.) en el año 1984, y está publicado con algunas ampliaciones en el c. II de *Crisis y renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, 29-69.

<sup>74</sup> La “tetracausalidad” o causalidad entera, en terminología de Leonardo Polo (cfr. *Curso de Teoría IV*, I, Euns, Pamplona, 33 y 146).

el ser del mundo, el cual no las pre-contiene, de modo que sólo son indicios de su fecundidad, los productos expresan y manifiestan, en cambio, lo que es esencialmente el hombre, cuyo tener los pre-figura y elige. Obviamente, producir es lo propio de la esencia del hombre, aunque no la agote<sup>75</sup>.

Aunque en *Crisis y renovación de la metafísica* también desarrollé lo básicamente distintivo del dar, y lo señalé como la actividad propia de Dios, que he estudiado en otros escritos<sup>76</sup>, en esta ponencia me propongo exponer con más orden y detalle sus características distintivas puras (II.B), y mostrar el modo en que convienen al hombre con sus limitaciones y dificultades (II.C), así como el remedio radical por el que el hombre puede participar en el dar divino (III).

### 3. B. *El dar en Dios*

Mi punto de partida para investigar el dar, como ya he sugerido, lo tomo de la revelación divina, y la razón para poder hacerlo así es, en primer lugar, que sólo la revelación cristiana ha puesto de relieve la importancia del dar como actividad, y, en segundo lugar, que tal como se deduce de la Sagrada Escritura, la actividad propia de Dios es el dar<sup>77</sup>. Gracias a esa comunidad en el punto de par-

<sup>75</sup> Cfr. I. FALGUERAS, “El producir como manifestación esencial del hombre”, *In Umbra Intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Euns, Pamplona, 2011, 239-249.

<sup>76</sup> “Aclaraciones sobre y desde el dar”, en I. Falgueras, J. García (Coords.) *Antropología y trascendencia*, Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2008, 51-82.

<sup>77</sup> “... cum ipse det (didoüs) omnibus vitam et inspirationem et omnia”. *Hch.* 17, 25. “(Deus) qui dat omnibus affluenter” (Sant 1, 5); “Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio. Voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut simus primitiae quaedam creaturae eius”. Sant 1, 17-18. “... donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit nobis. Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione sicut Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis”. *Ef.* 5,1-2. Hasta aquí algunos de los muchos textos que se refieren al dar divino *ad extra*. Mas a partir del siguiente texto: “quoniam ipse dixit: “Beatius est magis dare (didónai) quam accipere (lambánein)”. *Hch* 20, 35), cabe deducir que, si lo propio de las criaturas en su relación con Dios es recibir, y dar es mejor que recibir, a Dios le debe corresponder lo mejor, o sea, el dar. Por donde podemos pasar a considerar la actividad de dar de Dios como una actividad divina *ad intra*, lo cual viene confirmado por la lectura, sobre todo, del evangelio de s. Juan, de la que se sigue que las relaciones entre el Padre y el Hijo son relaciones donales, o sea, de donación y aceptación: “Pater diligit Filium et omnia dedit in manu eius”. *Jn.* 3, 35 y 13, 3; “Omnia mihi tradita sunt a Patre meo”. *Mt.* 11, 27; *Mt.* 28, 18; “Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt”. *Jn.* 16, 15 y 17, 10; “Ego et Pater unum sumus”. *Jn* 10, 30. E igualmente las del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo: “et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec cognoscit”. *Jn* 14, 16-17; “Ille me clarificabit, quia de meo accipiet”. *Jn* 16, 14. Todos estos textos han sido citados por razón de que destacan *el dar* como actividad de Dios tanto *ad extra* como *ad intra*.

tida, puedo aprovechar las aportaciones de LP en el referido pasaje de *El Ser*.

En Dios más que “dones” existen “dares”, es decir, actividades de dar: el dar del Padre, el dar del Hijo, y el dar del Espíritu Santo, pues por revelación sabemos que son *tres* los integrantes del dar divino. Pero el dar no debe entenderse como algo sobreañadido a las personas –pues eso supondría a las personas<sup>78</sup>–: debe entenderse que el dar del Padre no es otro que el Padre ni el dar del Hijo o del Espíritu son otros que el Hijo y el Espíritu. Las personas divinas son dares relacionales, es decir, actividades de dar referidas unas a otras, y de tal modo que nada en lo divino queda fuera de ellas<sup>79</sup>, por lo que en Dios *todo es dar*.

Precisamente en consonancia con el dato de que en Dios *todo es dar*, esos tres dares pueden entenderse como un solo dar, que opera unitariamente *ad extra*<sup>80</sup>, porque las tres divinas personas se identifican *ad intra* en su naturaleza o esencia<sup>81</sup>. La identidad de naturaleza y la distinción de las personas puede ser expresada como una sola actividad de dar integrada por el dar de la persona donante (Padre), el dar de la persona aceptante (Hijo) y el dar de la persona don (Espíritu Santo). Lo cual concuerda, al menos elementalmente, con lo que sabemos por nuestra razón acerca del dar humano, que suele estar articulado en un donante, un aceptador y un don, pero lo amplía de modo trascendental.

Los dares en Dios son personas, y Dios mismo es, en su naturaleza, actividad de dar: un dar de dares. El Padre da al Hijo su ser, engendrándolo desde toda la eternidad. El Hijo da al Padre la aceptación de su dar, manifestándolo como su Imagen y Palabra<sup>82</sup> desde toda la eternidad. El Padre y el Hijo en su

<sup>78</sup> Suponer a las personas es entenderlas como objetos previos en los que se cimentaría el dar, lo cual no sólo es indigno de la persona, que no es objeto alguno, sino que rompería la identidad divina, separando su ser de su obrar. Por lo demás, sólo sería una distracción de la atención, pues ya no estaríamos hablando de las Personas ni de su realidad propia (dar), sino de algo de ellas (predicados, atributos). Naturalmente, objetivar a las Personas, es decir, introducir el límite mental en el conocimiento de Dios, no es más que cerrarse a lo trascendente, que es inobjetivable e impresenciable por la mente humana.

<sup>79</sup> “Ahora bien, si en Dios existen relaciones, quiere decirse que en Dios nada se sustrae a ellas...”Fuera de la Actividad relacional no cabe sino creación”. LEONARDO POLO, *El Ser*<sup>2</sup>, 318 y 319.

<sup>80</sup> E. DENZINGER-SCHÖNMETZGER (DS), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Herder Verlag, Freiburg i.B., 1965, nn. 415, 441, 1331.

<sup>81</sup> DS., 800, 804, 1330

<sup>82</sup> Lo característico de la palabra es su “hacerse otra” para manifestar lo conocido. Al dar-el dar, aceptándolo, el Hijo “se hace otro” que el ser comunicado por el Padre, pero como perfecta noticia suya. Cfr. I. FALGUERAS, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, 48 ss.

mutua donación espiran un don<sup>83</sup>, que en su desbordante grandeza es también una persona, la persona “gozo”<sup>84</sup> en el darse del Padre e Hijo, persona que se da íntegramente al Padre y al Hijo como amor a ambos. De modo que Dios es un solo dar en tres dares personales.

A continuación voy a investigar cuáles son las características del dar divino tal como nos ha sido revelado —no como lo intentemos deducir nosotros a partir de la razón, sino como nos ha sido transmitido en los datos de la fe<sup>85</sup>—, a fin de establecer la noción del dar puro y perfecto.

### 3.B.1. Las notas del dar divino *ad intra*<sup>86</sup>

Denomino aquí “notas” a las características que están insertas en la noción del dar divino *ad intra*, tal como nos ha sido revelado para nuestra intelección. Si en Dios todo es acto, es decir, actividad, y el acto de Dios es el de dar, el dar matiza la actividad divina como *comunicativa*. Exactamente, añade a la noción de relación subsistente la comunicación, de manera que cada persona “es” *dando comunicativamente* a otra persona. Por tanto, dar es siempre, en Dios, una persona que se relaciona con otras personas, implicando una comunicación *interpersonal*. Ahora bien, el dar divino no puede ser entendido como una actividad sobreañadida a las personas divinas, es decir, no debemos pensar que las personas divinas primero existen y después dan, porque en ese caso la persona se distinguiría del dar, no *sería* ella una relación donal; pero en Dios, en cada persona divina, ser y dar —o lo que es equivalente: ser y obrar— han de coincidir plenamente<sup>87</sup>. El Padre no es anterior al Hijo, porque no se puede

<sup>83</sup> El Espíritu Santo es llamado directamente “don”: “accipietis donum Sancti Spiritus”. *Hcb.* 2, 38.

<sup>84</sup> En el Nuevo Testamento el gozo, aparte de ser un fruto del Espíritu Santo en nosotros (*Gal.* 5, 22), va tan unido a Él (*Rom.* 14, 17; *1 Te.* 1,6; *Hcb.* 13, 52) que no seguir su inspiración es entretenerlo (*Ef.* 4, 30).

<sup>85</sup> Naturalmente, cuanto estoy diciendo con relación a la revelación lo someto a la autoridad del Magisterio de la Iglesia.

<sup>86</sup> El dar divino *ad extra* lo he desarrollado, al menos nuclearmente, en mi escrito “Dar equívoco, dar análogo, dar unívoco”, *Miscelánea Poliana*, 2011 (32) 1-10. K. Rahner, de un modo muy impreciso, pretende identificar lo *ad extra* y lo *ad intra* (“la Trinidad “económica” es la Trinidad immanente”, *Escritos de Teología*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2002, IV, 110). Esa *identificación* no es posible ni *quoad se* ni *quoad nos*, por eso aquí me atengo a la consideración *ad intra*.

<sup>87</sup> “Cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi cujuscumque rei sequitur modum essendi ejus”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 89, 1 c. Esto es válido para todo ente que esté compuesto de potencia y acto, e implica la distinción real entre el ser y el obrar —que es lo que implica el “sequitur”—. Pero en Dios se identifican el ser y la esencia, porque en Él no existe potencia alguna (*ST.* I, 1, 3 y 4), luego su obrar se identifica con su ser.

ser padre sin hijo, y viceversa, el Hijo no es anterior al Padre, pues no existe hijo sin padre: se trata de una relación intrínseca cuyos dos extremos han de ser simultáneos, no admiten temporalización alguna entre ellos. Pero tampoco el Padre y el Hijo son anteriores al Espíritu Santo, sino que *al* donar el Padre su ser al Hijo y *al* aceptar el Hijo la donación del Padre, haciéndola manifiesta como donación, el Espíritu Santo es espirado por ambos como la sobreabundancia de ese mutuo dar hecha persona.

La primera característica del dar divino es, pues, la comunicación interpersonal. Es lo que en la teología cristiana se suele exponer mediante las expresiones “*ad aliud*” (s. Agustín<sup>88</sup>) o “relación subsistente” (Sto. Tomás<sup>89</sup>). Las distinciones personales son relativas, es decir, relaciones<sup>90</sup>. No se trata en modo alguno del predicamento “relación”, sino de una actividad, la actividad comunicativa. En cuanto que actividad, el dar no es un mero pensamiento pensado (idea)<sup>91</sup>, y en cuanto que comunicativa, aunque sea *ad intra*, no es meramente inmanente<sup>92</sup>, sino interpersonal. Además, esa actividad es una comunicación íntegra, en la que nada se reserva<sup>93</sup>. Si se reservaran algo en la comunicación, el Padre no sería sólo Padre, sino Padre más lo reservado; el Hijo no sería sólo Hijo, sino Hijo más lo reservado, y el Espíritu Santo no sería igual al Padre y al Hijo, pues su espiración no recogería todo el dar posible de Padre e Hijo. De tal manera que el dar divino se distingue

<sup>88</sup> “Nec tamen omne quod dicitur In Deo secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem”; XV, c. 3. n. 5, PL 42, 1059: “Non omne quod de Deo dicitur secundum substantiam dici, sicut secundum substantiam dicitur bonus et magnus, et si quid aliud ad se dicitur; sed dici etiam relative, id est non ad se, sed ad aliquid quod ipse non est: sicut Pater ad Filium dicitur, vel dominus ad creaturam sibi servientem”. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, V, c. 5, n. 6, PL 42, 914.

<sup>89</sup> TOMÁS DE AQUINO, ST., I, 29, 4 c: “Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem”.

<sup>90</sup> “Habet ergo Filius eandem omnipotentiam quam Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam *ut dans*: et hoc significatur cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam *ut accipiens*: et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari”. TOMÁS DE AQUINO, ST., I, 42, 6, ad 3). Aunque no estoy de acuerdo en tratar la omnipotencia divina como si fuera un atributo *ad intra*, el texto puede ilustrar cómo el dar común es distinto para cada persona.

<sup>91</sup> No es el darse de ningún fenómeno u objeto. Tampoco el dar humano es observable, lo observable y fenoménico son los dones parciales, de ahí que los análisis de J.L. Marion en *Étant donné* describan algunos tipos de dones parciales.

<sup>92</sup> Por eso, a diferencia del dar humano, en el dar divino no puede ser *separado* el donante del aceptador ni del don. En este sentido, J. L. Marion, que utiliza el método fenomenológico reductivo, y los separa, acepta resignadamente que su filosofía no case con los datos de la fe, pasando a reclamar la independencia de la filosofía como saber humano respecto de la revelación (cfr. *Étant donné*, 163, texto y nota).

<sup>93</sup> “Omnia mihi tradita sunt a Patre meo”. Mt. 11, 27; Mt. 28, 18; “Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt”. Jn. 16, 15 y 17, 10. Ahora, en estos textos llamo la atención sobre el “*omnia*”.

de todo otro dar en que, en él, cada persona da, y se da, íntegramente, *sin reservarse nada*<sup>94</sup>. La raíz de la perfección del dar divino es el carácter sin reservas del dar interpersonal.

Pero, además, el dar lleva consigo ser una actividad de comunicación *gratuita* o puramente graciosa<sup>95</sup>. Gratuito es lo que se da *gratis* o de gracia. Como comunicación, la gratuidad corresponde a la actividad libre en cuanto que exenta de toda necesidad, sea necesidad física (causalidad), sea necesidad metafísica (principios o prioridades), sea necesidad moral (deber). Nada existe y es activo en Dios con anterioridad al dar, pero tampoco nada existe ni es activo, *ad intra*, con posterioridad al dar. Eso implica que la actividad pura de dar no da lo que tiene previamente, más bien, tiene lo que da<sup>96</sup>, lo cual quiere decir que no puede ser entendida como una actividad productiva<sup>97</sup>. Por el contrario, normalmente los hombres damos de lo que tenemos, lo cual exige que antes seamos y tengamos, para luego poder dar. De ahí que tendamos a pensar a Dios del mismo modo. Mas en Dios no acontece así. El Padre no da *de* lo que tiene al Hijo, porque para eso debería distinguirse en Él el ser, el tener y el dar, pero eso implicaría la quiebra de la identidad simple que es propia de su naturaleza. Dios Padre no da *de* lo que tiene, sino que *se da* personalmente de modo íntegro al Hijo, generándolo, e igualmente las otras personas divinas. El que da de lo que tiene no se da Él, sino algo suyo, lo cual significa que se reserva a sí mismo del dar. *In divinis* no se da *de* lo que se tiene, pero tampoco *lo que se tiene* (como si fuera algo distinto del dar),

<sup>94</sup> El “sin reservas” nos es especialmente revelado en la cruz de Cristo. Cfr. I. FALGUERAS, “Aclaraciones sobre y desde el dar”, ed. cit., 61-63.

<sup>95</sup> “...iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quae est in Christo Iesu”. *Rom.* 3, 24. *Ef.* 2, 8-9: “Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei donum est: non ex operibus, ut ne quis gloriatur”. Nótese que toda la extensa y fuerte discusión en las cartas de s. Pablo sobre las obras de la ley y la fe se basa precisamente en la diferencia entre el mérito y la gracia. Nadie se salva por sus méritos, sino por la gracia que recibe gratuitamente de Cristo. Los evangelios, por otro lado, nos enseñan la gratuidad del dar divino. “Pater diligit Filium et omnia dedit in manu eius”. *Jn* 3, 35 y 13, 3. “Propterea me Pater diligit, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso. Potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo”. *Jn* 10, 17. “Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt”. *Jn* 16, 15 y 17, 10. En estos textos debe atenderse, ahora, al *amor* del Padre y de Cristo —que lo acepta, haciendo suyo todo lo que le da el Padre—, así como a la libertad y gratuidad con que el Hijo entrega su vida humana por nosotros.

<sup>96</sup> Si el tener en Dios no es anterior ni posterior al dar, entonces tener y dar son idénticos, cosa que no acontece en la criatura.

<sup>97</sup> El dar del Padre no acontece a cambio de algo, sino que *es* el Padre, y el dar del Hijo no es mero agradecimiento, posterior al ser del Hijo, sino la activa aceptación del dar del Padre por parte del eternamente generado, quien hace suyo íntegramente ese dar, manifestándolo. El dar mutuo es el don dado, el Espíritu, que da el dar a Padre e Hijo.

sino que se *da el dar*, es decir, la actividad de dar genera y espira personas que se dan íntegramente, como íntegras han sido su generación y espiración.

Puesto que no dan *de lo que tienen*, sino el propio dar, no cabe intercambio de alguna otra cosa, tan sólo cabe una operación común de tres<sup>98</sup>, la operación de dar. El dar no es dado *por*, ni se da *para* alguna otra cosa que no sea el dar: se comunica sólo *por dar* (una persona) y *para dar* (a otra persona)<sup>99</sup>. Según Aristóteles, la filosofía es una búsqueda del saber que se hace sólo por el saber, y así lo avala su ejercicio. De modo semejante, gratuito califica, aquí, a la actividad que se hace sólo por razón de ella, no *para* algo distinto. Gratuidad, por tanto, no es, en este caso, sinónimo de arbitrariedad o capricho, sino de la dignidad y el rango de aquella actividad que merece realizarse por sí misma<sup>100</sup>. Esto es lo que estaba implícito en la afirmación de que el dar divino es interpersonal: que cada persona da su dar sólo *por y para* las otras personas, sólo *por y para dar*. Pero, entonces, a la gratuidad comunicativa del dar le es congruente una reciprocidad en la forma de *correspondencia*, mas no un corresponder como devolución de lo recibido<sup>101</sup>, sino un corresponder adecuado a la *dignidad e integridad* del dar: una *aceptación* sin reservas y enteramente libre o gratuita.

La tercera característica del dar puro *ad intra*, según la revelación, es la *sobreabundancia*<sup>102</sup>. El dar divino, que da el dar comunicándolo, aceptándolo y gozándose en él, es un dar *sin pérdidas*<sup>103</sup>. No puede perder nada, porque lo que

<sup>98</sup> “Pater meus usque modo operatur et ego operor”. *Jn.* 5, 17; “Ego et Pater unum sumus”. *Jn.* 10, 30.

<sup>99</sup> Naturalmente, como las personas divinas no se presuponen unas a otras, sino que son a la par un solo Dios, estas expresiones no deben entenderse como si significaran que una persona dé *algo* que no tenga la otra, sino tan sólo que el dar puro es actividad comunicativa y gratuita, no exigida ni requerida, pero sí mutuamente intercomunicada como actividad altísima.

<sup>100</sup> Sin embargo, la gratuidad no implica la falta de afectos. Hoy día se sospecha de egoísmo ante toda gratificación afectiva, se la considera contraria a la gratuidad. Pero la sequedad de la idea kantiana de deber ha de quedar excluida *in divinis*, pues Dios es Él mismo la plenitud o felicidad. Incluso en el hombre, esta postura ignora la alegría por el bien ajeno.

<sup>101</sup> Devolver lo recibido sólo tiene algún sentido cuando lo que se da es distinto del dar. Eso nos sucede a los hombres. Pero cuando lo que se da es el propio dar íntegro, no cabe devolución alguna, sino sólo corresponder aceptando (=dar-el dar) y gozando en el dar ajeno.

<sup>102</sup> Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia (cfr. *Rom.* 5, 15-20). *Ef.* 1, 7-8: “in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiae eius, quam superabundare fecit in nobis in omni sapientia et prudentia”. *Ef.* 2, 7: “ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos in Christo Iesu”; *1 Te.* 3, 12: “vos autem Dominus abundare et superabundare faciat caritate in invicem et in omnes, quemadmodum et nos in vos”.

<sup>103</sup> *Jn.* 6, 39: “Haec est autem voluntas eius, qui misit me, ut omne, quod dedit mihi, non perdam ex eo”; *Jn.* 17, 12. H. Urs von Balthasar —cediendo a la equivocada confusión de lo *ad intra* y lo *ad extra*, introducida por K. Rahner con su igualación de la Trinidad immanente y la que él llama

se dan las personas divinas es el dar, y se lo dan enteramente, de manera que el dar donante, el dar aceptante y el dar-don consuman un solo dar. Al ser un dar integrado por tres dares, es congruente con el dar divino la sobreabundancia del dar, que es sobrante sin comienzo ni final en todas sus relaciones. Por otro lado, al no perder ni reservarse ninguna persona nada y tenerlo todo en común, o sea, de modo trascendental, se entiende que el dar revista una plenitud pletórica y eterna.

Todas estas características son comunes a cada una de las tres divinas personas, pero, a la vez, cabe referir cada nota como apropiada a una sola de ellas<sup>104</sup>. Las tres personas divinas se comunican, pero la que toma la iniciativa de la comunicación es el Padre, por eso a Él le conviene de modo especial la actividad comunicativa<sup>105</sup>. Las tres personas divinas se comunican gratuitamente, pero la gratuidad como *correspondencia* a la iniciativa donal es congruente con la aceptación libre de su filiación por el Hijo<sup>106</sup>, la cual hace de la comunicación paterna una comunidad de vida<sup>107</sup>. Las tres personas dan sobreabundantemente, pero la sobreabundancia le conviene de un modo especial al Espíritu Santo<sup>108</sup>, exceso y exultación del mutuo amor entre Padre e Hijo, don que reúne la comunicación y la comunidad en una comunión-persona.

Esta distribución, a la vez conjunta y separada, de las notas del dar se corresponde con la caracterización del dar divino como “dar de dares”, así como con la identidad de naturaleza y la distinción entre las personas divinas. Huelga decir que, si bien podemos entender *que* sea así, no cabe en modo alguno com-

“económica”— pretende introducir la pérdida en la vida intratrinitaria, y con ella el dolor y el sufrimiento (cfr. HANS URS VON, BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 5, El último acto, trad. A. Martínez Lopera, Ed. Encuentro, Madrid, 1997, 210 ss.). Una filosofía y una teología del dar pueden evitar semejantes deslices, siendo fieles a la fe y a la razón.

<sup>104</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 17, nn.27-29, PL 42, 1079-1082. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, 39, 3 y 4.

<sup>105</sup> Al Padre se le atribuye (*ad extra*) la omnipotencia (credo), porque de Él parte la iniciativa de la creación.

<sup>106</sup> Al Hijo se le atribuye directamente la creación (*ad extra*) de la *gracia* y de la *verdad* (*Jn.* 1, 17).

<sup>107</sup> “Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso”. *Jn.* 5, 26; “et mea omnia tua sunt, et tua mea”. *Jn.* 17, 10; “Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; et, qui manducat me, et ipse vivet propter me”. *Jn.* 6, 57; “sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne, quod dedisti ei, det eis vitam aeternam”. *Jn.* 17, 2. “Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia; quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est”. *Jn.* 1, 16-17.

<sup>108</sup> “Non enim ad mensuram dat Spiritum”. *Jn.* 3, 34. El Espíritu se presenta (*ad extra*) como un viento excesivo (*Hch.* 2, 2) que sopla y guía adonde quiere (*Jn.* 3, 8; *Lc.* 2, 27; 4, 1), otorgando la libertad interior. Y también se presenta como llamas de fuego (*Hch.* 2, 3-4) que reúnen a los fieles en la unidad de la comunión eclesial por encima de las diferencias de lengua; o como paloma que se posa sobre la humanidad de Cristo (*Jn.* 1, 32), plena de todos sus dones (*Isa.* 11, 2).

prender *cómo* lo es. La Trinidad Santísima supera toda comprensión por parte de las criaturas, pero permite ser vislumbrada por la fe gracias a su revelación por el Hijo de Dios hecho hombre, desde cuya palabra cabe iluminar en su ser y obrar a las criaturas personales.

### 3.C. EL DAR EN EL HOMBRE

#### III.C.1. *El dar creatural*

Tal como acabamos de ver, dar en Dios es actividad íntegramente comunicativa, gratuita y sobreabundante entre las tres personas divinas. En Él no existe ni auto-constitución ni auto-donación en sentido reflexivo<sup>109</sup>, sino tres dares interpersonales que son un solo dar. Esta unidad idéntica en la pluralidad de personas, así como este despliegue interno del dar en dares puros, plenos y perfectos, es lo que muestra su superioridad respecto de toda otra actividad real. El dar divino es la actividad plena y pura, porque en él todo es dar y sólo dar.

A diferencia de Dios, sin embargo, en ninguna mera criatura el dar es lo primeramente real. Todo en las simples criaturas ha sido *dado* por Dios<sup>110</sup>. Eso implica que en ellas *lo dado* antecede al dar: incluso las criaturas personales *son el dar como dado* antes, jerárquicamente hablando, que como dar<sup>111</sup>. Por tanto, a diferencia de Dios, en las meras criaturas no todo es dar. Ellas son, desde luego, los términos de un dar divino, pero, como tales términos, *son* antes de que puedan, en su caso, *dar*. El ser de la criatura mundo es enteramente dado por Dios, sin embargo la criatura mundo no puede dar propiamente, porque no es persona<sup>112</sup>. Pero, incluso en las personas creadas, primero está lo reci-

<sup>109</sup> Autodonación es un término equívoco: puede significar el darse personalmente a otro (transitivo), el darse neutro del dato, o el darse el dar a sí mismo. Este último sería reflexivo, y el darse neutro del dato es mera ocultación de un dar menguado.

<sup>110</sup> “Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?”. *1 Co.* 4, 7.

<sup>111</sup> Aunque no estoy de acuerdo en el modo dialéctico-hegeliano en que lo expone, sí concuerdo con C. Bruaire en los contenidos, que son contenidos cristianos: el ser del espíritu es un don dado por Dios y recibido de Él a partir de la nada (Cl. BRUAIRE, *El ser y el espíritu*, ed. cit., 74-75).

<sup>112</sup> El ser del mundo no está dotado de iniciativa comunicadora ni de gratuidad ni, propiamente, de sobreabundancia, porque una cosa es persistir y otra superabundar. Todo lo más que puede reconocerse en la *esencia* —que no en el ser— del mundo es *cierta* abundancia limitada, aunque *respecto de nosotros sobrante*, razón por la cual la inteligencia humana puede interpretar como donal (dar-dones) la prodigalidad de las concausalidades parciales, pero tal sobrar ha de ser atribuido más a Dios que a la esencia del mundo, la cual es sobrante en virtud de su dependencia del creador.

bido, y luego viene el aceptarlo (o no), es decir, el ejercicio del dar. Lo primeramente recibido es el dar, y, en cuanto que recibido, es lo más alto de la criatura, pero la criatura personal ha de hacer suyo ese dar *ejerciéndolo*, de modo que el ejercicio del dar es jerárquicamente posterior e inferior al dar recibido, y, además, es *opcional*: puede imitar el dar divino, o puede intentar un dar propio (menguado), puede someterse libremente al dar de Dios o puede querer ser la medida del dar. Cuando la criatura personal no acepta su carácter de dada ni la dependencia que implica, aparece el afán por darse a sí mismo el dar o constituir por sí mismo lo que ha recibido, o sea, lo dado. El dar *propio posible* para cualquier criatura personal es, radicalmente, un aceptar o rechazar libremente la iniciativa donal de Dios.

Justo porque el dar creatural es siempre ontológicamente segundo, es decir, que *sigue* al ser, toda criatura es in-idéntica. En la criatura ser y dar no son idénticos, pero ser in-idéntico no significa ser imperfecto ni finito, pues lo recibido *directamente* de Dios a partir de la nada lo es perfectamente y *para siempre*, y, por tanto, sin imperfección ni limitación<sup>113</sup>: sólo significa *depender* del dar divino en el ser y en el obrar. En las criaturas personales, implica depender del dar idéntico para ejercer el dar a imitación Suya, y, sobre todo, para dar plenamente, si se es invitado a participar en el dar íntimo divino. De tal modo que el dar adecuado, y, más aún, el pleno, de la criatura personal está condicionado por la aceptación de dicha dependencia, que, al ser dependencia de Dios dador, es una dependencia comunicativa, gratuita y sobrea-bundante<sup>114</sup>.

Por tener que hacer suyo el dar recibido, y poder hacerlo libre y opcionalmente, bien a la manera divina, o bien a su manera, la congruencia en el dar de la persona creada no se puede alcanzar sin pasar una *prueba*<sup>115</sup>. Dicha

<sup>113</sup> “Perfecta sunt opera ejus”. *Deut.* 32, 4.

<sup>114</sup> La dependencia respecto del dar divino es tanto mayor cuanto mayor sea el don que de Él se recibe. Ser elevado al plano sobrenatural implica una mayor dependencia que ser meramente creado, y ser sobre-elevado al plano transnatural (vida íntima de Dios) lleva consigo una dependencia todavía mayor respecto de Dios. La máxima dependencia es la de la naturaleza humana de Cristo, que al ser asumida por la persona del Verbo depende de Él más que cualquier otra criatura. Sin embargo, cuanto más se depende de Dios más libre y donante se es, como puede deducirse de lo anterior.

<sup>115</sup> Precisamente por el carácter donal de la llamada o elevación que hace Dios a las criaturas personales se puede entender lo imprescindible de la prueba. En virtud de las notas del dar, si Dios *дона* la libertad o el ser, dicho carácter donal desaparecería en el caso de que la criatura no lo pudiera aceptar también donalmente, es decir, sin coacción ni necesidad, o si la no aceptación supusiera la aniquilación para la criatura.

prueba es la ocasión de ejercer su libertad y de aceptar o rechazar los dones divinos. Las criaturas personales antes de poder ejercer su dar con toda congruencia –cosa que sólo pueden hacer desde Dios, pues eso implica la dependencia–, han de someterse a una prueba real<sup>116</sup>, que, por lo que nos enseña la tradición, gira siempre en torno a *servir* a otra criatura inferior para ayudarla a rendir más y mejor, y así ejercer su propio dar de acuerdo (o no) con el dar divino<sup>117</sup>. Si la criatura personal sirve a otra criatura inferior tal como se lo pide Dios, entonces Dios la premia otorgándole la congruencia del dar que le corresponde a su naturaleza. A tal estado de prueba se le llama, en el caso del hombre, estado de viador.

### 3.C.2. *Las peculiaridades del hombre como criatura*

El hombre no es una criatura espiritual simple. Su complejidad deriva de que Dios le ha dado, en vez de un ser, un *co-ser* o un co-existir personal<sup>118</sup>. El hombre ha sido creado como co-existente con el mundo. Pero el mundo no es una persona, por lo que el dar humano no es inmediatamente un dar interpersonal<sup>119</sup>. La co-existencia humana se las ha con un ser no personal, el ser del mundo. De este modo, es “a semejanza” del creador, quien lo creó todo *ex nihilo*, no de su propio ser, incluidas las criaturas personales y el mundo no personal. En la creación existe, pues, un abajamiento del poder divino, no en el sentido de que sus creaciones sean imperfectas o indignas de Él, sino en el sentido de que crear es proceder el dar divino hacia fuera de Dios, o sea, *terminar* en dares que son inferiores a la perfección del dar puro: en dares que no son el dar puro. Aunque sea la ínfima de las criaturas espirituales, el hombre, cuando co-existe con el mundo, refleja mejor que ninguna otra la generosidad de Dios al crear, al abrir el ámbito de lo *ad extra*.

<sup>116</sup> Como están elevadas, es decir, llamadas a tomar conocer la gloria externa de Dios, que las trasciende, para responder a la prueba de modo libre y positivo necesitan la ayuda de la gracia divina.

<sup>117</sup> El Pseudo-Dionisio Areopagita entiende las jerarquías angélicas como *cooperadoras* con Dios en la purificación, Iluminación y perfección de las criaturas celestes inferiores a ellas (cfr. *De caelestis hierarchia*, PG MG, III, §§2 y 3, 165B-168A; XIII, §3, 301D; J. CASIANO, PL 49, 736; TOMAS DE AQUINO, ST, I, 50, 4, c; 63, 7 y 8; 106, 1-4; 107; 108; 109).

<sup>118</sup> Cfr. L. POLO, *Antropología*, I, 203 ss.

<sup>119</sup> La vinculación con el mundo es ontológica y precede a las vinculaciones interpersonales, que se han de hacer a través del mundo. Precisamente por eso, el hombre echa en falta ontológicamente la réplica personal.

La prueba a la que debió someterse el hombre fue la de servir al perfeccionamiento de la criatura mundo<sup>120</sup>, pero de modo que, a la vez que se perfeccionaba él mismo, ayudara a perfeccionarse a otros hombres. Mas lo perfeccionable, para el hombre, de la criatura mundo no es directamente su ser, que le ha sido dado por Dios y es perfecto, sino su esencia, que fue concreada junto con el ser del mundo o fundamento, aunque de modo subordinado a él.

A la primera pareja de *homo sapiens sapiens*<sup>121</sup> (Adán y Eva) les pareció poco digno servir a la esencia del mundo, por lo que, en vez de abajarse hasta ella, respetándola tal como la había hecho Dios, prefirieron, tentados por Satán, hacer de diosecillos, dotándola (en su pensamiento) de cierta dignidad *prestada*, concretamente objetivándola y utilizándola como medio para sí mismos<sup>122</sup>. Así se introdujo el límite mental que nos seduce incautamente a sus descendientes, y se perdió la original gratuidad donal de las tareas de perfeccionamiento del mundo y de ayuda al perfeccionamiento de otros hombres.

El “haber” o límite mental es un cierto dar *cognoscitivo* hecho por el hombre, pero que se reserva y no se acomoda a la realidad, en el sentido de que en su dar no respeta la condición de lo conocido, sino que juega a substituir el don divino contenido en la esencia del mundo por una dotación de *estabilidad* que evite al pensamiento humano tener que humillarse hasta lo cambiante de los procesos físicos. Esa dotación de estabilidad a lo conocido radica en la imposición de una forma que le es ajena, a saber, la presencialización de lo conocido, la cual distorsiona el conocimiento de la verdadera realidad de lo físico, y oculta su fundamento real; y también distorsiona el propio conocimiento humano, pues confunde lo verdadero con lo presente, a la vez que oculta el ser donal de la persona (que es posesión no desfuturizante del fu-

<sup>120</sup> Gn. 2, 15.

<sup>121</sup> Aunque algunos estudios genéticos muy actuales sobre los neandertales quizás puedan obligar a modificar algunos planteamientos científicos precedentes, todavía no se ha conseguido, que yo sepa, establecer una denominación más exacta para nuestra especie. A falta de mejores y más precisas averiguaciones, retengo la denominación hasta ahora vigente.

<sup>122</sup> Si se me permite glosar, prosiguiendo la tradición, los versículos del Gn. 2, 16-17 y 3, 1-3, en que Dios les prohibió comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, cabe decir que comer significa, metafóricamente, adquirir o apropiarse, hacer suyo ese saber. La ciencia del mal no es necesaria, porque siendo bueno todo lo que Dios ha hecho, basta con conocerlo tal y como Él lo ha hecho para poder cumplir con la tarea de perfeccionamiento. El deseo de conocer el mal equivale, en la sugerencia diabólica, al deseo de ser como dioses, y contiene la (falsa) insinuación de que el conocimiento del bien y del mal es un conocimiento superior al que tenemos naturalmente. Adán y Eva prefirieron adquirir un falso conocimiento antes que someterse al conocimiento de los procesos mundanos tal como salieron de la mano del creador.

*turo*)<sup>123</sup>. La estabilización “objetiva” de lo conocido implica una semejante (y errónea) estabilización del cognoscente –que es pensado como sujeto (presencia)–, al mismo tiempo que obstaculiza el conocimiento de todo el orden trascendental, tanto mundano, como humano y divino.

La imperfección y finitud del hombre derivan, pues, del pecado, y se hacen patentes en la muerte. Como la filosofía busca la verdad a partir de la razón humana en situación de prueba y de caída, puede ignorar dos datos básicos, a saber: (i) que la existencia que conocemos no es la existencia definitiva del hombre<sup>124</sup>, sino sólo un estadio de ella, el estadio de viador<sup>125</sup>; y (ii) que la situación actual del hombre, como hombre caído, no da la medida de su ser ni tan siquiera la de su esencia. Por eso es frecuente entre filósofos omitir la dimensión trascendental del hombre, reducirlo a su esencia, y confundir la esencia con la situación actual de hombre caído<sup>126</sup>.

### 3.C.3. *Los dares humanos*

Por todo lo anterior, del dar humano en general se puede decir que es un dar imperfecto y finito, lo que comparado con el dar puro divino equivale a decir que se hace con reservas y que tiene pérdidas. La duda inmediata que nos asalta es la de si, no siendo nuestro dar un dar perfecto, podrá ser, entonces, un verdadero dar. En efecto, si el dar es la actividad perfecta, y nuestra actividad de dar no es perfecta, ¿cómo podrá nuestro dar ser un verdadero dar? Es obvio que nuestro dar *natural* no es el dar divino ni la actividad perfecta. Sin embargo, la duda referida carece de coherencia, pues un dar imperfecto ha de ser también algún dar, del mismo modo que una actividad imperfecta no deja de ser alguna actividad. Por tanto, la imperfección y la finitud no eliminan por completo el dar como actividad personal humana, tan sólo la ponen en dificultades. Veamos, primero, las dificultades (i), después las soluciones parciales (ii), para pasar, finalmente, a exponer el remedio radical (III.D).

<sup>123</sup> Por eso no debe confundirse el darse fenomenológico (J. L. Marion) con el dar personal.

<sup>124</sup> Aunque no lleguen a llamarlo “estadio”, los filósofos que conocen la inmortalidad del hombre no suelen caer de lleno en esta confusión.

<sup>125</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *Sermo 169*, c. 15, n.18, PL 38, 926.

<sup>126</sup> Más erróneo aún será pensar a Dios en términos de esencia del hombre, y del hombre caído, como suelen hacer los gnósticos, y hace también M. Henry, siguiendo el camino del idealismo alemán.

## a) Las dificultades

Para empezar, puesto que el dar puro es comunicación interpersonal y el hombre no puede comunicarse más que a través de sus productos y acciones, no resultará posible una comunicación interpersonal *inmediata* entre los hombres. El dar personal humano ha de ser *mediado* por el cuerpo, aunque lo que se dé no sea corporal. He ahí una primera limitación derivada del estado de prueba en el que nos encontramos.

En cuanto a la gratuidad, la concupiscencia derivada del pecado de Adán y Eva pone en cada hombre una tendencia hacia el egoísmo, de modo que parece imposible que demos algo sin estar pensando en nosotros mismos, o sea, sin interés, declarado u oculto. Más aún, parece imposible que uno pueda darse a sí mismo como persona, pues da, pero reservándose a sí mismo.

Por último, puesto que el hombre está castigado con la muerte de su cuerpo, y ésta le amenaza desde el primer instante de su existencia, la primera necesidad y obligación del mismo es la de sobrevivir. Eso introduce una pérdida constante, la del tiempo, que es limitado, y afecta de tal manera su existencia terrena que parece que nunca podrá ser suficientemente sobrante ni sobreabundante.

De todo ello salen varios tipos de objeciones al dar humano, de las que destacaré dos: la de los que entienden que el dar humano no es más que una forma de intercambio económico, y la de los que entienden que el dar humano no supera la ética, o sea, no supera el reconocimiento práctico del otro como otra persona. Dar algo a Dios o es imposible, o carece de sentido, y, si fuera posible, no podría pasar de ser mero cumplimiento de la ley, es decir, de la estricta ética<sup>127</sup>.

## b) Las soluciones parciales

La cuestión ahora es la de entender cómo un dar imperfecto puede reunir las notas características del dar, que sólo residen íntegramente en el dar puro divino o perfecto.

---

<sup>127</sup> Para los que no creen en la existencia de Dios, es imposible; para algunos de los que creen no tiene sentido, pues “¿Qué casa me vais a edificar, o qué lugar de reposo, si el universo lo hizo mi mano y todo vino al ser?” (Is. 66, 1-2; cfr. Sal. 50, 8 ss.), en todo caso lo único que quiere Dios de nosotros es que le obedezcamos (Is. 48, 18; Sal. 78, 7; 119). Para los cristianos sí lo tiene, porque la gracia de Cristo hace posible dar algo a Dios, más aún: darlo todo a Dios, haciéndole agradables nuestros dones menguados, y dando un sentido filial al cumplimiento de la ley.

A la primera dificultad, antes señalada, cabe responder haciendo notar que una cosa es retrasar, otra impedir. La mediación corporal retrasa, pero no impide la comunicación interpersonal. Todos lo sabemos por experiencia. El dar personal sobrepasa de tal manera las limitaciones corporales que éstas son desbordadas por la comunicación, pues la comunicación con otras personas se establece casi sin notar la mediación. Es cierto que el hombre no puede dar ni darse a otros hombres sin reservas, por razón de la mediación corporal, pero eso es verdad únicamente en aquello que queda afectado por la mediación corporal. Los dones propiamente espirituales no se ven afectados por tal limitación nada más que en la forma de un retraso que no afecta a su contenido, como explicaré más adelante. Cabe, pues, la intercomunicación donal entre los hombres en estado de prueba.

En cuanto a la falta de gratuidad de las donaciones humanas, debe tenerse cuidado y finura al proponerla, pues en este punto “cree el ladrón que todos son de su condición”. Es verdad que solemos caer a lo largo de la vida en actos y hábitos egoístas, pero también lo es que podemos hacer actos y adquirir hábitos donales de alguna forma gratuitos. Considerar las relaciones paternofiliales y fraternas como *inevitablemente* calculadoras y egoístas es desconocer la auténtica calidad de muchas de esas relaciones, y equivale a confesar cómo son las propias, pero quedando ciegos para reconocer las ajenas y cómo podrían haber sido, o podrían ser en el futuro, las propias<sup>128</sup>. Es cierto que la gratuidad pura de la generosidad divina, que se da entre los dares personales trinitarios, supera toda posibilidad natural, pero también el hombre está llamado a dar gratuitamente, es decir, sólo porque dar es bueno y es apreciado por Dios. Nosotros sólo entrevemos la desbordante grandeza del dar divino, y sabemos que nuestro dar no puede igualarla, pero cualquiera puede saber que dar hace bueno al que da, si da gratuitamente<sup>129</sup>.

Y si se insistiera en que siempre existe un interés egoísta oculto que falsifica el dar humano, como podrían ser el de incrementar el poder y prestigio propios, la autoafirmación, o el sentirnos superiores a otros, responderé de nuevo que sí, que puede acontecer en el hombre, y que puede que caigamos al-

<sup>128</sup> Por el hecho de decir que son egoístas ya se está excluyendo que sean donales, pero ¿de dónde saldría la mera idea de lo donal gratuito, si todo en el hombre fuera egoísta?

<sup>129</sup> Una buena contraprueba de lo que digo es la última objeción de Derrida en *Donner la mort*, 107. El don puro —parece pensar él— es lo supremo, mas ¿cómo podremos hacerlo ni comprenderlo, en nuestra finitud? Pero nótese que si, al hablar de la muerte de Cristo, termina preguntando cómo puede uno creerlo, no es porque le parezca malo, sino porque lo piensa como óptimo, tan excelsamente bueno que su finitud no le permite creerlo posible.

gunas veces en sentirnos superiores al otro cuando le damos algo, pero que eso no es generalizable de modo taxativo a todo dar, ni anula la existencia de la donación, aunque ciertamente la puede deteriorar anulando su gratuidad. No es extensible a todo dar, porque el sentimiento de superioridad y la satisfacción no necesariamente han de corresponder a una minusvaloración del otro o al egoísmo, pueden deberse simplemente a que nosotros hemos crecido al dar y nos hemos trascendido a nosotros mismos. Al ser la actividad más alta y pura, así como la más adecuada para la persona, aun cuando los dones que demos sean imperfectos y la donación no sea total, el dar que no espera devolución produce alegría, una alegría muy intensa, indicio cierto del crecimiento personal. No deben confundirse, pues, los motivos del dar con sus consecuencias: la satisfacción en el dar es algo que concommita y sigue naturalmente al dar gratuito, de tal manera que si no se da gratuitamente, es decir, sin buscar la autosatisfacción, aquélla no se recibe. Por otro lado, no hay por qué afear moralmente la satisfacción espiritual derivada de la virtud o del dar, sólo un prejuicio tan puritano y equivocado como el de Kant, que ignora la alegría de dar, podría sospechar de ella o confundirla con el egoísmo<sup>130</sup>. En suma, el grado de dificultad de esta objeción depende enteramente del modo en que cada cual dé, sin que pueda negarse la posibilidad de un dar gratuito, es decir, que se haga sólo por dar y para dar, aunque sea de modo restringido, puesto que todos, incluso los que lo niegan, pueden entender cómo sería ese dar.

La cuestión, entonces, es, más bien, la de establecer las diferencias entre la gratuidad del don divino y la del humano. Lo que merma *de facto* la gratuidad del don humano es que, a diferencia de Dios, no todo en el hombre puede ser íntegramente gratuito, porque, a partir del pecado original, el hombre tiene *necesidades*, cosa que no existe en Dios. Y no se trata sólo de una merma cuantitativa, sino cualitativa: el hombre no puede darlo todo, a no ser que él

---

<sup>130</sup> Es lo que parece ocurrirle a Derrida en algunos pasajes. En cuanto a Kant, la alegría que él admite es sólo la del cumplimiento del deber o la buena conciencia ante sí mismo: “und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung”. I. KANT, *Die Religion innerhalb...*, Ak VI, 24 en nota. Kant habla siempre de *merecer* la felicidad, y parece ignorar que ni una criatura ni todas juntas pueden darse a sí mismas la felicidad. “Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht”. *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 386. Los “regalos” en este texto son regalos de nadie (la naturaleza). Puesto que todo ha de ser merecido, huelgan el agradecimiento y la alegría de dar.

mismo quede desprovisto (corporalmente) de lo necesario, lo cual no es humanamente prudente ni íntegramente donal. Sin embargo, nadie podrá negar que el dar la vida por el bien común, por librar a otros de la muerte, por la patria, etc., aunque no sea un don perfecto<sup>131</sup>, es sin duda gratuito, porque el que muere nada puede recibir a cambio, en esta vida. Incluso en sus relaciones con Dios, el hombre tiene que reconocer no sólo su incapacidad para corresponder adecuadamente al creador, como dice Patočka<sup>132</sup>, sino también para corresponder siquiera sea dignamente a la generosidad de su Providencia. Cuando el hombre caído se da cuenta de esto, de inmediato recurre al sacrificio, o sea, al ofrecimiento de una pérdida parcial como don a Dios. Evidentemente, la pérdida como don no puede ser, normalmente, más que gratuita, aunque en un sentido pobre de la gratuidad, a saber, el de una gratuidad no acompañada de sobreabundancia, y sí, desde luego, de reservas. Tan pobre puede llegar a ser que, en algunos casos, cabe que sea realizada como una pérdida menor que la que se podría sufrir si no se ofreciera el sacrificio (supersición), con lo que se disiparía, entonces, por completo su gratuidad, que resultaría más bien una transacción económica<sup>133</sup>. Pero cuando el hombre da con alegría, sea a otras personas, sea a Dios, no puede hacerlo más que con cierta gratuidad, sin contar lo perdido al dar, y estimando sólo el bien ajeno, o expresando un agradecimiento que, respecto de Dios, es humilde, cuando reconoce su insuficiencia, pero no omite su gratitud<sup>134</sup>.

Por último, en lo que respecta a la sobreabundancia en el dar, aunque no sea plena y pletórica como en el dar divino, también es patente la *posibilidad*

<sup>131</sup> No es perfecto porque, por un lado, “dar la vida” en el caso de los *meros* hombres es, en realidad, sólo *arriesgarnos* a perderla por razón del bien de muchos o de otro. Por otro, no es don perfecto, porque dar la vida, para un mortal, no es más que arriesgarse a *adelantar la muerte*, que, antes o después, necesariamente nos ha de sobrevenir a cada uno, y, además, porque lleva consigo pérdida, razón por la que Dios no quiere la muerte del hombre. Pero por lo menos es un riesgo gratuito. No niego la posibilidad de que algunos lo hagan por ganar la fama y el honor de sus paisanos, pero tampoco se puede negar que alguien lo haga sin otro cálculo que el del bien moral.

<sup>132</sup> JAN PATOČKA, *Essais hétériques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Verdier, Paris, 1981, comentado por J. Derrida en *Donner la mort*, 54-55.

<sup>133</sup> Eso es lo que tienen de inaceptables para Dios los sacrificios humanos, que serían supersticiosos si se convirtieran en intentos de “compra” de la paz con Dios. Además, a Dios no le agradan los sacrificios del hombre caído, porque, como he dicho, suponen pérdida, cosa que no concuerda con la grandeza del dar divino (*Sal.* 50, 7-13; 51, 18). Dios no ha hecho la muerte (*Sap.* 1, 13) ni el dolor humanos, ni tampoco los quiere (*Ez.* 18, 32; 33, 11), sólo han sido introducidos como castigo precisamente para los que van contra su voluntad: el que no ama a Dios, que es la Vida, introduce la muerte.

<sup>134</sup> “Hilarem enim datorem diligit Deus”. 2 *Co.* 9, 7.

de un sobrar en el dar humano. Baste con considerar algunos dares que no implican pérdida alguna *en el dar*. Transmitir la vida, dar los propios conocimientos, dar amor son los tres dares humanos que no llevan consigo pérdida en el dar. Cuando se transmite la vida humana no se pierde la propia, pero en cambio se abre la posibilidad de ser y vivir para otro. Cuando se ofrecen las ideas y conocimientos propios a otros, no sólo no las pierde el que las da, sino que tampoco pierden las suyas los que las entienden. Cuando se ama a otra persona y ella lo acepta, ni la una ni la otra pierden nada, sino que ambas crean algo nuevo, su amor. Se puede objetar que en todo eso existe alguna pérdida, a saber, el tiempo que requieren esos actos de comunicación donal. En efecto, al escribir esta ponencia estoy empleando tiempo, energía, papel, etc., pero nada de eso afecta al contenido de lo que escribo en cuanto tal, y siendo el contenido lo que comunico donalmente, mi dar no tiene pérdida, sólo sufre cierto retraso y demora (gasto de tiempo), justo los que me exige el co-esencializarme con el mundo<sup>135</sup>. Aunque la mayoría de los dares humanos no sean tan altos, por lo menos quedan en el hombre caído tres claros indicios de donación sin pérdida, la del ser, la del entender y la del amar, que aun si tienen restricciones en su extensión, pueden no tenerla en su intensidad.

Por consiguiente, sin negar que el dar personal humano se lleve a cabo con reservas y pérdidas, puede afirmarse que ni el estadio de prueba ni la situación de caído hacen imposible la existencia de toda actividad donal en el hombre, si bien esa actividad, como es natural, no sea pura y plena, como lo es en Dios. La persona humana no ha quedado corrompida, no ha sido privada de su actividad más propia, el dar, aunque tal dar haya quedado retrasado, dificultado y disminuido en su ejercicio, que sólo carece propiamente de pérdidas en pocas, pero elevadas, actividades.

Sin embargo, las soluciones anteriores son sólo parciales, porque, aunque mantienen la posibilidad del dar para el hombre, nunca alcanzan a rehabilitar el dar en toda su extensión y altura, es decir, a eliminar del todo el retraso, las reservas y su empobrecida gratuidad.

---

<sup>135</sup> Y eso es posible gracias a la generosidad de la persona, que es acto sobrante (cfr. L. POLO, *Antropología*, I, 179). Aunque Leonardo Polo se refiere al acto de ser, esa generosidad incluye también a la esencia.

### 3. D. EL REMEDIO RADICAL: EL DAR PERSONAL CON PÉRDIDAS, PERO SIN RESERVAS

Sin embargo, existe un dar personal humano sin reservas: es el dar de Cristo. La encarnación es, *ad extra*, el dar de todos los dares. Asumir el Verbo una naturaleza humana es un dar sin reservas y sin pérdidas, es la comunicación del dar puro a una naturaleza humana, la de Cristo. Asociada personalmente por el Verbo a la vida íntima de Dios, la humanidad de Cristo es la expresión *ad extra* de aquélla, es el rostro de Dios para toda criatura. Que no lleve consigo reservas significa que, *desde el instante de la encarnación, el Verbo divino, como tal, no hace ad extra nada que no sea mediado por su naturaleza humana, la cual lo acompaña para siempre*<sup>136</sup>. Esta decisiva verdad, que hoy ha sido cuestionada por algunos teólogos<sup>137</sup>, está contenida en la revelación, pues nadie va al Padre si no es por Jesucristo, Dios y hombre, que es camino, verdad y vida<sup>138</sup>; fuera del cual no existe salvación, pues no ha sido dado otro nombre bajo el cielo en el que podamos ser salvados<sup>139</sup>; que es el único que conoce al Padre y lo da a conocer a los que él salva<sup>140</sup>; y que permanece el mismo ayer, hoy y para siempre<sup>141</sup>. Por otra parte, la encarnación no lleva consigo pérdida alguna para el Verbo, que sigue siendo plenamente Dios, ni tampoco para la naturaleza hu-

<sup>136</sup> Todas las obras *ad extra* de la Trinidad son comunes a las tres divinas personas, menos la obra suprema, la de la encarnación, que es obra en que actúan de modo discernido. El que se encarna es sólo el Verbo, aunque sea el Padre quien lo envía y el Espíritu Santo el que prepara su cuerpo. Sólo a partir de la encarnación se nos ha revelado la distinción de las personas divinas, de modo que sin ella ninguna criatura podría conocer al Verbo discernidamente respecto del Padre y del Espíritu. Cuando digo que el Verbo “como tal” no hace nada *ad extra* sin la mediación de su naturaleza humana, me refiero a las operaciones del Verbo como persona discernida del Padre y del Espíritu. Cristo es el que recapitula toda la creación y la incluye en la vida íntima de Dios, en la que las Personas se relacionan como distintas en la unidad de su naturaleza (dar).

<sup>137</sup> J. DUPUIS, “Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux”, *Nouvelle Revue Théologique*, 1991 (113/6), 853-863; “Le Verbe du Dieu, Jésus-Christ et les religions du monde”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 2001 (123/4) 538-539: “Et si le Verbe reste Dieu, il continue également à agir en tant que Dieu, au-delà de sa propre action humaine”, citado por J.-L. Souletié, “La rôle de l’Esprit dans la présence du Verbe aux Religions”, en AA.VV. *De Jésus à Jésus-Christ, II. Christ dans l’Histoire*, Paris: Mame-Desclée, 2011, 298. En el año 2000, la Sagrada Congregación para la Fe, presidida por el entonces Cardenal Ratzinger, notificó a J. Dupuis lo siguiente: “Por lo tanto, es contrario a la fe católica, no solamente afirmar una separación entre el Verbo y Jesús, o entre la acción salvífica del Verbo y la de Jesús, sino también sostener la tesis de una acción salvífica del Verbo como tal en su divinidad, independientemente de la humanidad del Verbo encarnado”. I, 2. El autor aceptó la corrección en todos sus términos.

<sup>138</sup> *Jn.* 14, 6.

<sup>139</sup> *Hcb.* 4, 12.

<sup>140</sup> *Jn.* 1, 19; 3, 11-13; 1 *Jn.* 4, 11-14; *Mt.* 11, 27.

<sup>141</sup> *Heb.* 13, 8.

mana asumida, que alcanza un rango inasequible e insuperable para cualquier mera criatura: sólo implica una unión hipostática indisoluble.

En cuanto al dar sin reservas, pero con pérdidas, es algo que libremente decide el Verbo según su naturaleza humana. Para hacerse igual a nosotros en todo, menos en el pecado, Cristo fue despojándose poco a poco de los privilegios connaturales a su naturaleza humana hasta morir en la cruz<sup>142</sup>, momento en que se igualó con todo otro ser humano, justo al entregar donalmente su vida en sacrificio por nuestros pecados<sup>143</sup>. Por haber sido una entrega total, sin reservas, y hecha por el Verbo encarnado, de modo completamente libre según su naturaleza humana, éste es el único sacrificio agradable a Dios. La pérdida que lleva consigo la muerte fue transformada por Quien así moría en una nueva modalidad del dar, el sacrificio perfecto, a la vez que en la mayor de las ganancias, la de una vida inmortal para el cuerpo y la vida eterna, o participación en el dar pleno e íntimo de Dios, para el espíritu.

Merced a la entrega con pérdidas, pero sin reservas, de la cruz de Cristo, el hombre ha recibido, ya en el estadio de prueba, no sólo (i) la posibilidad de transformar las carencias de donación en donaciones verdaderas, mediante la penitencia y el perdón<sup>144</sup>, y (ii) la posibilidad de convertir las donaciones imperfectas en donaciones perfectas<sup>145</sup>, sino también (iii) la posibilidad de transformar nuestra existencia de viadores en una oblación agradable a Dios, y, algo todavía más inalcanzable para nosotros, (iv) la posibilidad de darse *sin reserva alguna* en la propia muerte, que ha sido convertida en la ocasión propicia para el dar perfecto capaz de consagrar nuestra existencia.

<sup>142</sup> *Heb.* 2, 17; 4, 15; *Fil.* 2, 6 ss.

<sup>143</sup> Cristo es el único que verdaderamente *da* su vida sin reservas, porque no la arriesga simplemente, sino que la entrega con plena libertad en manos de sus enemigos, y porque no fue sólo un adelantamiento de la muerte, como la de los héroes, ya que Él no tenía que morir, siendo inmortal e inmorturo. La *da* con pérdida, sí, pero como la muerte no lo podía retener (*Hcb.* 2, 24), con una pérdida que Él convierte en ganancia para nosotros. Cfr. I. FALGUERAS, *El abandono final. Una meditación teológica sobre la muerte cristiana*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1999.

<sup>144</sup> Lo verdaderamente extraordinario de la prueba a que fueron sometidos Adán y Eva fue que el castigo con que Dios les amenazó no se cumpliera por entero de inmediato, es decir, que no murieran ambos nada más pecar. Eso se debió a la misericordia divina anunciada en el protoevangelio (*Gn.* 3,15), es decir, se hizo en virtud y previsión de la encarnación y muerte de Cristo, que es aludida con anterioridad a las penas con que se condena a la mujer y al varón (vv.16-17 ss.). Adán y Eva tuvieron ocasión de beneficiarse de la gracia de Cristo en la vida y en la muerte, por pura misericordia divina.

<sup>145</sup> Al tomar como hecho a Él lo que hagamos con los demás, nuestros pobres dones se convierten por gracia en dones perfectos, si los hacemos en su nombre (*Mt.* 10, 42; 25, 40 ss.).

## IV. Conclusión

Según las propuestas precedentes, de la consideración del dar desde la revelación divina pueden sacarse muchas y muy notables conclusiones cristiano-filosóficas. Pero antes de exponer las que veo con más lucidez, debo advertir, como es congruente, que todos los aprovechamientos de la revelación ofrecidos en el curso de este trabajo, aunque concuerdan con la tradición, están sometidos a las limitaciones propias no sólo de un viador, sino de *este* concreto viador que los suscribe, quien para no ponerlos en peligro de merma o empobrecimiento, los somete íntegramente a la autoridad competente, en este caso, la de la Santa Madre Iglesia. Pero el sometimiento a la autoridad puesta por Dios no debe ser pasivo, sino diligentemente activo, puesto que no tiene como fin paralizar la inteligencia humana, sino, antes al contrario, iluminarla y dirigirla al ámbito de la amplitud irrestricta<sup>146</sup>, razón por la que me he esforzado antes en desarrollar sus contenidos y, ahora, lo haré en sacar algunas conclusiones filosóficas.

Siendo la actividad propia de la naturaleza y de las personas divinas, el dar ha de ser, ante todo, la actividad más pura, alta y digna de todas. En Dios ser es dar, entender es dar-el dar y amar es dar-se. Con “ser es dar” quiero señalar que el ser divino es la actividad pura comunicativa, y, a su vez, que dar es, primeramente, dar el ser, o que ser es (personalmente) tomar la iniciativa del dar. Con “entender es dar-el dar” quiero decir que entender es acoger íntegramente el ser manifestándolo, haciéndose Imagen y Palabra del ser dador, pues “dar-el dar” es otorgar el dar, o sea, aceptar la iniciativa de dar sacándola a la luz. Con “amar es dar-se” quiero indicar que amar es descentralizar de Sí el dar, excluir la reflexión del dar sobre sí mismo –su cerrazón egocéntrica–, poner Su gozo en el gozo de las otras personas.

Y puesto que en Dios las personas son dares que integran un solo dar, hasta el punto de que ninguna actividad divina queda fuera de las relaciones donales personales, hemos de concluir que *el dar es la actividad personal por an-*

---

<sup>146</sup> “Haec autem scripta sunt, ut credatis quia Iesus est Christus Filius Dei et ut credentes vitam habeatis in nomine eius”. Jn. 20, 31. “Ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque frutuossissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogía, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine ultimo”. Conc. Vaticanum I, (DS n. 3016). La inteligencia es vida. El prejuicio de que la inteligencia es abstracta y, por ello, paraliza o mata lo entendido proviene del límite mental, y, por consiguiente, depende estrictamente del modo en que opere nuestra inteligencia. Sin embargo, debe notarse que quien afirma que la inteligencia abstrae debe hacerlo desde una dimensión de la inteligencia que no abstraiga, de lo contrario no podría saber que abstraer es fosilizar lo conocido.

*tonomasia*. Lo cual significa que sólo tienen iniciativa para dar las personas, sólo consuman el dar, aceptándolo, las personas, y sólo son dones perfectos y plenos las personas. Llamo la atención sobre este último punto: lo que infiero no es que *ad extra*, o fuera de Dios, todos los dones divinos sean personas, sino que los dones divinos (creados) más altos, perfectos y activos son personas. Esto concuerda con que en el dar de Dios el don es una persona, el Espíritu Santo. En cambio, las criaturas no podemos hacer esos dones perfectamente activos, de modo que nuestros dones no son personas; lo más que podemos, y sólo los hombres, es colaborar con Dios creador en la donación del ser a otra persona humana. Las criaturas personales despliegan sus dones desde el dar que ellas son, pero, al no ser personas, sus dones quedan por debajo del dar recibido.

El dar *ad extra* divino las crea sin ser su precedente, de modo que las hace ser como *dadas a partir de la nada*, y sólo como tales dan. Esta precedencia de lo dado a partir de la nada sobre el dar no es temporal, sino jerárquica. El ser de las criaturas personales da, pero no *es* dar –diferencia con el Padre–. Dios da el dar a las criaturas personales, pero sin que la criatura pueda aceptar previamente su donación, y, por tanto, sin que la criatura le “dé-el dar” (o lo rechace) más que en un segundo momento posterior a su ser –diferencia con el Hijo–. Las criaturas personales son dones que dan, son espíritus, pero que no gozan por sí mismas de la plenitud del dar, no pueden dar dares –diferencia con el Espíritu Santo–.

La diferencia entre las criaturas y Dios estriba, según lo anterior, (i) en que en las criaturas no todo es dar, pues antes (jerárquicamente) son dadas o dones que dares, (ii) en que los dones que ellas dan no dan, pues sus dones no son personas, y (iii) en que sus dares no son un solo dar, pues no son plenos. Se puede entrever que si las criaturas son dones antes de dar, si no pueden dar dones que den, y si sus dares no integran un dar pleno y uno, entonces las criaturas no son el dar puro ni pueden darse a sí mismas –ni cada una ni todas juntas– el dar<sup>147</sup>, pero tampoco necesitan dárselo, pues lo tienen y dan por don (*ad extra*) de Dios.

---

<sup>147</sup> El lenguaje amenaza aquí con equívocos. Esta expresión “no pueden darse a sí mismas el dar” no quiere decir que no se puedan dar-el dar en el sentido de aceptar dones *entre sí*, sino que no pueden dar-se a sí mismas el dar. Y tampoco implica, en modo alguno, que Dios sí se dé a sí mismo el dar. Dios *es* el dar puro. Las personas creadas no son el dar puro, por lo que su dar es “recibido” de Dios. Y puesto que, si lo tienen, es por don ajeno, es conveniente excluir expresamente que se lo den a sí mismas.

Existe, sin duda, una semejanza entre las personas creadas y Dios, pues han sido hechas a imagen del creador. Como supo entrever s. Agustín, en las criaturas personales existe, al menos, una trinidad de dimensiones, que él denominaba memoria, entendimiento y voluntad, y que hoy podríamos denominar ser, entender y amar<sup>148</sup>. Estas tres dimensiones trascendentales son tres dares, el primero es un dar dado (el ser), el segundo es un dar aceptador (entender), el tercero es un dar comunicador (querer), e integran el dar personal, pero no son personas y sus dares terminan en dones que no dan. De manera que es mucho mayor la diferencia que la similitud entre las personas divinas y las creadas.

La criatura personal es don antes de dar, es libre antes de poder aceptar su libertad, es espíritu antes de gozar de plenitud. Como toda criatura, la criatura personal es in-idéntica. Da desde lo que ha recibido, acepta el dar en un segundo momento, y no puede darse a sí misma la plenitud. Aunque la persona creada es también un dar, no es un dar puro o idéntico, de modo que sus dares no son un solo dar en tres personas, sino dones distribuidos en tres momentos de su existencia: el inicial<sup>149</sup>, el de prueba y el final. Primero es creada, luego es sometida a prueba y, finalmente, recibe su premio o castigo. El ser le es dado directamente por Dios y lo tendrá para siempre; el desplegarlo de acuerdo, o no, con el dar divino es lo que se dilucida durante la prueba, y lo que merece la retribución; el premio o castigo tras la prueba radica en recibir, donalmente, de Dios la plenitud relativa al ser o dar que le ha sido dado, o en quedarse para siempre en el rechazo del dar, reclusa en la negativa radical a comunicarse donalmente: la desgracia personal<sup>150</sup>.

Las diferencias con el dar divino son tan manifiestas e insuperables que, en principio, ha de afirmarse que las criaturas personales, aunque estén llamadas a dar, nunca pueden acercarse en el dar al dar divino. Pero la inmensa generosidad, libertad y sobreabundancia del dar divino ha querido salvar esa

<sup>148</sup> En el caso del hombre, los trascendentales personales son cuatro, como indica Leonardo Polo (*Antropología I*, 203) pues dada la peculiar complejidad de su ser (co-existir con el ser del mundo), en él se ha de abrir un trascendental especial, a saber, la intimidad, por el que entra en relación con su creador por encima de su ser-con. En los ángeles no parece que exista razón alguna para la intimidad, pues siendo espíritus puros, su ser está vinculado directamente con el creador.

<sup>149</sup> La situación inicial del dar creado es la de sólo “dado” o don, sin que dé por sí mismo. Lo que llamo momentos o estadios suponen cierta sucesión y temporalidad, pero no necesariamente temporalidad humana (pasado, presente, futuro). La situación de prueba de los ángeles, por ejemplo, es espiritual e instantánea.

<sup>150</sup> Aquí fuerzo un poco la palabra “desgracia”, que no alude a ningún infortunio, sino que intenta expresar la negativa (des-) a la gratuidad en el dar (gracia), y, por tanto, al mal mismo: la comunicación con Dios (*Mt.* 7, 23; 25, 12).

distancia entre la criatura y el creador mediante la encarnación del Verbo, que hace posible lo imposible, a saber, que las criaturas podamos tomar parte en el dar puro divino: que podamos aceptar gratuitamente el dar divino, que podamos dar sin reservas al final de nuestra vida, y que demos con plenitud, sin pérdidas ni reservas, aunque no durante esta vida, sino en la eterna.

De la diferencia, insalvable por nuestra parte, entre el dar divino y el meramente humano se infiere que el dar puro está por encima de la ética. Dios no da por deber ético alguno, sino sólo por dar, porque dar es la actividad suya, la actividad plena. Esto no descalifica a la ética, que tiene su propio valor como sometimiento de la criatura a la voluntad divina por ser la voluntad de su creador. Pero sí la supera, porque ese sometimiento de la criatura libre al creador es *debido*, la vincula en su ser y la obliga en conciencia, por tanto no es de suyo gratuita, es una cierta devolución del don recibido, y no está a la altura del dar divino, que se hace sin obligación alguna. Es, desde luego, intrínsecamente bueno para la criatura, pero está falto de la sobrante magnificencia del dar divino. Al hombre no le es posible ir más allá por sí mismo, pero a Dios, sí. Dios ha querido que sus criaturas tomen parte en la donalidad de su vida íntima, y ése es el fin último de la creación, es decir, lo que Él ha querido con voluntad última, a saber, que Dios sea todo en todos<sup>151</sup>, es decir, que lo *ad extra* pueda ser admitido en su vida *ad intra*, de manera que sus criaturas –sin dejar de serlo– obren por Él con Él y en Él, siguiendo la guía de los dares de las personas divinas. Se trata, desde luego, de un fin inasequible a la criatura, lo cual concuerda precisamente con la altura suprema de la vida íntima de Dios y con la desbordante generosidad del dar divino. Pero, a pesar de ser tan absolutamente inalcanzable para cualquier criatura, el ofrecimiento donal que nos hace Dios, incluso en esta vida, es sencillo. Dios quiere que sus criaturas personales le obedezcan no como siervos, sino como amigos de su Hijo e hijos adoptivos. Y ¿cuál es la diferencia entre el siervo y el hijo? Pues que el siervo, al desconocer los proyectos íntimos del amo, sabe lo que le mandan, pero no por qué se lo mandan, mientras que el hijo conoce las razones y proyectos del padre y *toma parte en ellos*<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> “Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subiectus erit illi, qui sibi subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus”. *1 Co.* 15, 28.

<sup>152</sup> “Iam non dico vos servos, quia servus nescit quid facit dominus eius; vos autem dixi amicos, quia omnia, quae audivi a Patre meo, nota feci vobis”. *Jn.* 15, 15. Cfr. *Jn.* 1, 12; 11, 52; *Mt.* 5, 45; 7, 11; *Lc.* 6, 35; 20, 36; *Rom.*, 8, 14-17 y 23; *2 Co.* 6, 18; *Gal.* 4, 5-6 (el siervo está bajo la ley, los hijos están libres de la ley, la cumplen por amor; lo mismo que el Hijo obedece por amor al Padre, los hijos de Dios también); *Ef.* 1, 5.

Finalmente, tras tantas aclaraciones previas, estoy en condiciones de explicar el título de esta ponencia, que sonaba así: “el dar, actividad plena de la libertad trascendental”. El dar de que hablo, el dar pleno, no es el dar actual humano, que, aun liberado por Cristo durante esta vida, todavía tiene ciertas pérdidas y reservas, sino el dar de la vida futura. La libertad a la que me refero sí es la libertad que hemos recibido, por creación, de Dios y que es ciertamente trascendental por ser don directo suyo, pero que cuando estemos en la vida futura va a ser potenciada a plenitud, cosa que no alcanza ahora ni podría alcanzar nunca por sí misma, y que alcanzará entonces porque la gracia de Cristo sobre-elevará nuestra esencia hasta obrar *según el obrar de Dios*. En la vida sempiterna la distinción entre la esencia y el ser de las criaturas permanecerá –de lo contrario desapareceríamos en la nada–, pero la esencia será más alta y digna que el ser, y así podremos vivir desde la vida íntima de Dios –y no desde nuestro ser– a través de la humanidad de Cristo, sin dejar de ser criaturas. Entonces daremos como Dios da, sin reservas ni pérdidas, con una libertad-don que dará sin decaimiento, plenamente. Sin embargo, la plenitud de nuestro dar no se desplegará desde nuestro ser o libertad trascendental, sino desde nuestra esencia asociada donalmente al Hijo de Dios hecho hombre. De manera que cuando digo “el dar, actividad plena *de* la libertad”, no identifico el *dar* con el *ser* del hombre, sino que ese “de” tiene sólo un sentido posesivo, incluso referido a la vida futura: lo tendremos porque nos será dado. Nuestra libertad trascendental, nuestra persona, seguirá siendo la que es, mas la plenitud le será otorgada desde el obrar teándrico de Cristo, que es plenamente donal, pero que se sitúa en el plano de su esencia humana<sup>153</sup>. Reunidas por el obrar divino-humano de Cristo, nuestras libertades trascendentales seguirán poseyendo entonces, sempiternamente, el futuro, pero recibirán una actividad comunicativa plena a través de sus esencias<sup>154</sup>, asociadas al dar divino mediante la esencia de su Hijo encarnado, la cual nos dará el conocer como somos conocidos<sup>155</sup>, así como el dar sin reservas y sin pérdidas<sup>156</sup>, si es que hemos muerto con Él al final de nuestra la existencia terrena.

<sup>153</sup> Cfr. I. FALGUERAS, *El Cántico de Salomón. Comentario al Cantar de los Cantares*, Edicep, Valencia, 2008, 229 ss.

<sup>154</sup> Sólo la Jerusalén celeste, encabezada por Cristo, corresponderá congruentemente al dar divino.

<sup>155</sup> *I Co.* 13, 12; *Mt.* 11, 27. Cfr L. POLO, *Antropología* I, 182, en nota 46.

<sup>156</sup> “Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos... Si ergo Filius vos liberaverit, vere liberi eritis”. *Jn.* 8, 31-32 y 36. Cristo nos libera de la servidumbre del pecado y de la condición de siervos, concediéndonos la de hijos adoptivos, capaces de dar *con* y *a* Dios.