

JORGE MARIO POSADA

LO DISTINTIVO DEL AMAR

Glosa libre al planteamiento antropológico
de Leonardo Polo

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 191: Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar*.
Una glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo.

© 2007. Jorge Mario Posada

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRELIMINARES.....	5
I. QUERER Y AMAR.....	7
1. QUERER EL BIEN.....	10
2. <i>ÉROS, PHILIA, BENEVOLENTIA Y ÁGAPE</i>	22
3. LIBERTAD EN EL QUERER Y EN EL AMAR.....	26
4. CONSTITUCIÓN PERSONAL DE LO VOLUNTARIO Y REFRENDO DEL QUERER MEDIANTE EL AMAR.....	31
II. AMAR Y QUERER.....	39
1. DONALIDAD DEL AMOR.....	39
2. REDUNDANCIA AFECTIVA DEL AMOR.....	61

PRELIMINARES

En este escrito, preparado en homenaje al Magisterio pontificio de Benedicto XVI con motivo de la carta encíclica sobre la práctica del amor cristiano (*Deus caritas est*, del 25 de diciembre de 2005), se distingue el amar, en cuanto que cifrado propiamente en dar y en aceptar, tanto como el amor, que equivale al don dado y aceptado, respecto del querer, es decir, de la volición como intento de bien o de “otro” posible de ser, aunque también respecto del tender de nivel sensible. Se destaca luego el liberador refrendo del amor a la activa intención de bien que es la voluntariedad, y se distingue asimismo la peculiar redundancia afectiva o sentimental del amar y del querer, que son de nivel espiritual, no meramente pasional.

Es oportuno advertir que la exposición de los temas cuya averiguación se incoa no se ordena de acuerdo con ninguna modalidad de argumentación racional, menos aún deductiva; se trata, más bien, de una “descripción”, sólo en alguna medida coherente, de un “panorama” temático, cuya contrapartida metódica, de índole más alta que según procedimientos lógicos, sólo indicativamente se aborda aquí, al tratar sobre el hábito de sabiduría y el de *sindéresis*, que se corresponden con el ser y la esencia de la persona humana.

CAPÍTULO I QUERER Y AMAR

La voluntariedad del actuar humano, que puede ser elevada a la donalidad del amor, distingue al hombre de otros vivientes, pues el querer, no menos que el amar, se conducen entendiendo y con libertad.

En lo más radical de su ser libre la persona humana estriba por lo pronto en intelección, es decir, en luz, sin metáfora; el inteligir es *luciente* o *transparente* porque como acto, o *avance*, es *intrínsecamente dual*, de modo que se libera de avanzar según mera principiación, lo que conllevaría necesidad.

Y puesto que, sin ser equivalentes, el amar y el querer involucran el inteligir y avanzan en libertad, nacen desde lo íntimo del corazón humano y comprometen entera a la persona.

Con todo, el amar, siempre que no se confunda con el querer, es, para el ser personal, más hondo y, a la vez, más comunicativo, tanto como más comprometedor de la libertad, que el inteligir solo.

Bajo esa perspectiva a continuación se lleva a cabo una libre glosa al planteamiento de Leonardo Polo sobre el amar y el querer con miras a distinguirlos, por más que uno y otro comporten intelección y de ordinario sobrevengan sin separarse¹.

La peculiaridad del querer se sigue de que involucra la intelección, que es un acto cuyo avance es intrínsecamente dual. A su vez, el amar no es inferior al inteligir, y, según Polo, se convierte con éste en el nivel más alto de la existencia humana, que es el del acto de ser personal.

Polo alude a la condición intrínsecamente dual del acto de ser humano, es decir, de un acto primario-dual, con la expresión *carácter de además*. Esa

¹ En este artículo por extenso se desarrollan apartes de textos anteriormente publicados —en *Pensamiento y cultura* 4 (2001) pp. 87–99, revista del Instituto de Humanidades de la Universidad de La Sabana (Bogotá, Colombia), y en *Futurizar el presente*, I. Falgueras, J. García y J.J. Padial (coords.), U. de Málaga, 2003, pp. 283–302—.

dualidad intrínseca se vierte o desciende asimismo a través de dualidades, por lo pronto, en la esencia del ser personal.

Con la persona como ser de acuerdo con el carácter de *además* se convierten los *trascendentales antropológicos*, que según Polo son la libertad, el intrínseco *co-existir* como *intimidad*, el inteligir y el amar. La propuesta de ampliación de la filosofía primera de acuerdo con los trascendentales personales, distintos de los de la sola metafísica en vista del carácter de *además*, es el núcleo de la antropología poliana².

La dualidad intrínseca del ser humano según el *además* se corresponde con la *solidaridad* de método y tema, no sólo de inteligir, sino a la par de ser. En lo intelectual, el método por el que en el vivir humano se tematiza el inteligir personal como “actuosidad” intelectual radical, o primera, y convertible con el amar, es el hábito innato de sabiduría. Pero, equiparándose con el valor metódico del carácter de *además*, ese hábito es no menos primario que su tema congruente, el inteligir como trascendental personal, pues equivale a *alcanzar* de entrada ese tema, según lo que, por así decir, también de entrada *se le añade*, como ser, aunque sin que ni el método o el tema se presupongan: alcanzar equivale a añadirse (y también por eso el hombre *es* el saber según el que se sabe).

Por alcanzar su tema, que es la persona como acto primario o nuclear de inteligir, y añadiéndosele, el hábito de sabiduría en tanto que método equivale a su vez al acto de ser humano, según lo que éste, de acuerdo con el carácter de *además*, intelectivamente “redobla” en su transparecer o lucir, es decir, en su dualidad como acto o avance.

De donde tal método, el correspondiente al hábito de sabiduría, tanto como su tema, el inteligir personal, son solidarios, y más que crecientemente —es decir, más que a la manera de los hábitos adquiridos según los que se incrementa y perfecciona la esencia humana—, a saber, de acuerdo con el indicado carácter de *además*, equivalente al co-existir o “*co-ser*”, que, como dualidad primera o radical, es el hombre como persona.

Al cabo, pues, aun siendo primario, ni el inteligir que como trascendental se convierte con el ser personal humano, ni aún menos el amar, son de con-

2 Sobre la persona humana entendida de acuerdo con el carácter de *además* trata Polo en los capítulos tercero y cuarto de la segunda parte del tomo I de la *Antropología trascendental* (Eunsa, Pamplona 1999, 2ª ed. 2003). Acerca de los trascendentales personales trata acerca de ellos en la tercera parte del tomo I de la *Antropología trascendental*.

dición principal sino dual o, aún más, redoblante, ya que les compete ser de acuerdo con el *además*.

Así, en la intelección radical humana, el hábito de sabiduría como método, luciente en tanto que *se acompaña* al avanzar, alcanza por eso el inteligir personal, como tema, y se le añade; tema que de esa suerte es convertible con el acto de ser humano “incluyendo” su método y, consiguientemente, *trocándose en búsqueda* de un tema superior, sólo en el que le competiría encontrar su plenitud³.

Paralelamente, el amar personal, cifrado en *dar*, y en tanto que eleva a la condición de don o amor lo que toma del nivel esencial de la vida humana, se trueca en búsqueda de una *aceptación* plena, que, no menos, solamente puede encontrarse en ese tema superior⁴.

Y, en último término, tal tema supremo en cuya búsqueda se truecan el inteligir y el amar personales, es *inabarcable*: Dios, *buscando a Quien se busca la persona humana*.

De acuerdo asimismo con el carácter de *además*, en cuanto que radicalmente dual, es decir, dual con carácter de primero, mas no principal, se distingue el hábito innato de sabiduría respecto de la condición creciente del hábito *nativo* de *sindéresis* tanto como de los hábitos adquiridos, pues ser *además* en tanto que primario y radical es más que crecer según hábitos; bien entendido que tampoco este crecimiento, el de la esencia humana, es principal, sino dual, ya que los hábitos adquiridos, intelectuales y voluntarios, comportan un descenso desde la condición dual de la sabiduría a partir de la *sindéresis*⁵.

Pero el cometido es distinguir el amar sobre todo con respecto al querer.

3 La intelección personal como transparencia, de acuerdo con su *trocarse en búsqueda* de un tema superior, es asunto del apartado II de la tercera parte del tomo I de la *Antropología trascendental* (pp. 212-216).

4 En torno al amar como dar y aceptar personales, y en tanto que se “completan” con el don, que equivale al amor, trata Polo en el capítulo III de la tercera parte del tomo I de la *Antropología trascendental* (pp. 217-228).

5 La sabiduría y la *sindéresis*, como hábitos superiores del ser y de la esencia del hombre, son tema central de los dos tomos de la *Antropología trascendental*. Véase, por ejemplo, en el tomo I, los apartados II y III de la segunda parte (pp. 157-200), donde se trata sobre esos hábitos innatos, junto con el de los primeros principios.

1. QUERER EL BIEN

Aun si conciernen a lo más alto del vivir humano, y sin que el hombre pueda prescindir en el amar del querer, se trata de actividades distintas. Con todo, tal distinción se difumina si el amar es equiparado con cierto “inclinarse” hacia el bien, tanto más si solamente tendencial o apetitivo, o si a la par el bien se toma con carácter de fin como perfección de una naturaleza, de manera que en amor estribara el querer, como intento peculiar, e incluso el tender sensible, o las pasiones con las que éste se modaliza; conductas que, indiscernidas respecto del amar, apenas se distinguirían por el tipo de bienes a los que se hubieran de dirigir.

Sin embargo, por más que inicialmente el hombre actúe a partir de apetitos que siguen el conocimiento sensitivo, y puede involucrarlos en su conducta propiamente humana a través del querer o, más aún, desde el amar, ninguno de estos dos últimos actos, al comportar intelección, equivale a las tendencias ni a los deseos, emociones y apasionamientos con los que se modula el tender promovido desde el sentir, es decir, desde una actividad que, si bien es meramente psíquica o anímica, se sustenta en cierta inmutación orgánica, al cabo cerebral.

Paralelamente, la afectividad en la que el querer y el amar redundan, de índole espiritual por incluir actos intelectuales, es más profunda y matizada que cualquier atracción sensible, también cuando esos dos actos asumen la sensibilidad al expresarse el vivir del espíritu a través de la vida corporal.

Por su parte, el bien equivale no tanto a metas o perfeccionamientos a los que cualquier naturaleza se inclina si son acordes con la causa formal que le es propia, cuanto a *lo otro que el ser, o posible de ser*, que en concreto cabe *idear* y, consiguientemente, querer, al intentarlo, y que, de acuerdo con su carácter de otro, siempre puede ser *más otro*, por lo que de suyo es *irrestringidamente ampliable*. De esta manera el bien resulta no menos trascendental que el ser.

En atención a esa irrestringida ampliabilidad en cuanto que otro que el ser, el bien no se reduce a ningún fin hacia el que de modo natural tienda una naturaleza, ni equivale, aunque desde luego no la excluye, a la plena “realización” de una esencia; en rigor estriba en la *aportación* o *añadidura* que, respecto de cualquier realidad, es decir, de cualquier ser o, más propiamente, de su esencia, cabe idear o, más aún, “inventar”, e intentar, esto es, querer; en esa medida el bien es lo otro que el ser, *posible de ser*.

De donde la glosa a la propuesta poliana sobre la voluntad y lo voluntario —propuesta que por lo demás constituye una continuación heurística de averiguaciones no sólo de la filosofía antigua y medieval sino incluso de la moderna y contemporánea— se lleva adelante sobre todo a partir de la noción de bien como otro que el ser, posible de ser, que bajo este doble carácter es el peculiar término de intencionalidad de la actividad volitiva⁶.

En consecuencia, al “insertar” una *intención* intelectual de bien, como cierto otro que el ser, con carácter de *imperio*, en el actuar por el que se procura el logro de eso bueno ideado, dicho actuar es voluntario: un intento libre, y no sin más un deseo, inclinación o tendencia “natural”, tampoco hacia un supuesto bien pleno o último; o, menos todavía, un impulso de condición instintiva; un conducirse o actuar involucrando diversas acciones, de ordinario corporales, bajo el “mando” y la “guía” de una “determinada” comprensión acerca de un bien como otro que el ser, posible de ser.

Asimismo, aun cuando al cifrarse la voluntariedad en un actuar intentando bienes comporta cierto “extenderse” hacia fines, de ordinario a través de medios, es posible exclusivamente a partir de la ampliabilidad irrestricta de la apertura intelectual del bien como otro que el ser, ya que es viable querer —esto es, intentar— un bien concreto, en cuanto que otro que el ser, sólo si a la par se quiere más otro, pues con nada es viable habérselas en tanto que otro, sin abrirse a lo otro como tal, es decir, a “otro otro”, o *más otro*. Desde donde se sigue no menos que, al ser ideado e intentado cualquier bien concreto —sea o no logrado—, se posibilita idear y proseguir más bien, más otro.

Mas a la vista de la noción de bien como otro que el ser, solamente resulta asequible querer un bien, a saber, insertando la idea de este bien en la

6 Algunos de los lugares donde Polo ha tratado sobre distintas facetas de la voluntad y lo voluntario, así como de la donalidad del amar, son: *Quién es el hombre*, capítulo VI (Rialp, Madrid, 5ª ed. 2003); *Ética. Hacia un nuevo planteamiento de los temas clásicos* (Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995), capítulo V; *Presente y futuro del hombre* (Rialp, Madrid, 1993), capítulos II y III; *Sobre la existencia cristiana*, capítulo “Tener y dar” (Eunsa, Pamplona 1996), y *La voluntad y sus actos I y II*, que ha sido recogido y corregido en la segunda parte del tomo II de la *Antropología trascendental* sobre el *querer-yo* (pp. 94-242; de los dos tomos de esta obra se citan las páginas según la primera edición). En el tomo I de la *Antropología trascendental* se alude a estos temas en la “Discusión del trascendental bien” del apartado II, C, 3 de la primera parte (pp. 63-65); en el apartado III, D de la segunda parte, sobre la *sin-déresis* (pp. 182-189), así como en el ya citado apartado III de la tercera parte, sobre el amar donal.

actividad en calidad de intención que la guía, si de antemano *se quiere querer más bien* y, por consiguiente, si *se quiere querer más*. Y este acto voluntario primordial es un *querer nativo*, pues sin más se debe a la intelección del bien como otro que el ser, inescindible del inteligir humano, de nivel esencial, en su propio despuntar.

Por lo demás, esa noción, la de bien como otro que el ser, que de acuerdo con su ampliabilidad irrestricta es desde luego de condición intelectual, aun si no se corresponde en rigor con ninguna objetivación, ni con ninguna intelección habitual adquirida. La intelección objetivante se precisa, y sólo en cierta medida, para la determinación de las ideas acerca de bienes concretos, sobre todo en cuanto que se someten a un discernimiento electivo o deliberante.

Y si la comprensión del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliabilidad —y que en tanto que posible de ser cabe reconducir a la de posibilidad en sentido extramodal— de ninguna manera puede equipararse con una intelección objetivada, sin tampoco ser tema de hábitos adquiridos a partir de operaciones intelectuales objetivantes (aunque cierta intelección habitual en torno a diversos tipos de bienes estaría involucrada en las virtudes voluntarias), ha de adscribirse al hábito de sindéresis, que procede, nativamente, con carácter de *ápice* respecto del crecimiento de la esencia humana, desde el hábito innato de sabiduría, solidario con el inteligir como acto de ser personal, primario y radical, mas intrínsecamente dual.

Luego, con respecto a la intelección del bien, el hábito de sindéresis se cifra no tanto en una distinción innata entre lo bueno y lo malo, cuanto en la nativa apertura intelectual a la “mejora” de la realidad, es decir, al bien como otro posible de ser; y apertura que, al verterse en el acto de querer acrecentar el querer el bien, puede tomarse a su vez como el incoarse de los hábitos voluntarios o virtudes, es decir, de la “potenciación” del poder con respecto al bien en tanto que otro que el ser.

Por lo demás, la adquisición de un bien intentado equivale no propiamente a tener o poseer ese bien en calidad de bien, sino a que el logro del bien comporta conducir a ser lo posible de ser, que entonces en rigor ya no es bien sino ser, incluso cuando, al venir a ser, habilita para el intento de más bien, sobre todo si lo adquirido es un crecimiento del ser humano en su esencia, como al obtener conocimientos o, más que nada, hábitos, virtudes.

Cuando el bien logrado es un hábito o una virtud, la “capacidad” de bien se amplía no sólo porque se posibilita idear e intentar más bien, esto es, más

otro que el ser, sino asimismo en la medida en que dicho logro es un crecimiento del querer querer más bien, más otro que el ser, y, por eso, de querer querer más, lo que equivale a una “potenciación” del ser para el bien, es decir, del *poder sobre el bien* (que, cabe sugerir, es el estricto sentido del poder; así, por ejemplo, ya que ser justo nunca comporta ser tan justo como se puede ser, la virtud de la justicia estriba en cierto crecimiento, siempre incrementable, del poder respecto del bien).

Paralelamente, también a manera de libre glosa a las indicaciones pertinentes de Polo, en la vida esencial de la persona humana se entiende la voluntad, es decir, la “facultad” de querer, como una peculiar *posibilitación de actos*, en virtud de la no menos nativa *guarda*, en esa esencia, de la intelección, a partir del hábito de *sindéresis* (*synteréo* es “guardar juntamente”), del bien en cuanto que otro que el ser, y otro irrestrictamente ampliable.

En esa medida, aparte de que se resalta la condición intelectual de la noción de bien como otro con respecto a lo real, es decir, otro con respecto al ser o, más propiamente, con respecto a la esencia, y que cabe aportarle a través de la actuación humana en tanto que voluntaria, se añade además que la voluntad es nativamente *suscitada* en la esencia de la persona, a manera de *pre-hábito* respecto de los hábitos adquiridos, o con carácter de nativa *guarda* de esa intelección del bien como otro que el ser de acuerdo con la irrestricta ampliability que a ésta le compete, según lo que comporta la *apertura*, en esa esencia, de un *ámbito de posibilidad* para idear e intentar siempre más otro, o más bien.

De donde tal ámbito de posibilidad para idear e intentar el bien puede equipararse con la “capacidad” volitiva, aun si de suyo, como mera comprensión sobre el bien, no comporta poder, pues éste se corresponde con la volición primordial, que siendo el acto de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más, de una vez sigue a la suscitación de la voluntad, de manera que es no menos nativo que ella.

Esa peculiar intelección del bien como otro respecto del ser con cuya *guarda* esencial es nativamente suscitada la voluntad y, consiguientemente, el poder volitivo que de acuerdo con la voluntariedad nativa la acompaña, en gran medida se deben a la *repercusión* en el hábito de *sindéresis* en cuanto que intelectual, del hábito de los primeros principios en la medida en que éste, como cierta *generosidad* de la persona, equivale de entrada a *advertir lo otro en tanto que ser*, u otro con respecto al ser personal humano, a saber, el ser extramental, admitiéndolo sin intentar provecho alguno mediante actuaciones prácticas. En virtud de esa *repercusión* del hábito de los primeros

principios sobre el hábito de sindéresis, el inteligir esencial también se abre a lo otro, a través, ante todo, de la comprensión irrestrictamente ampliable de lo otro que el ser sin más, posible de ser, en lo que estriba el bien, y según la que se posibilita a su vez la ideación, o invención, de lo bueno u otro respecto del ser que en concreto, procurándolo, se le puede añadir al insertar esa idea en la actuación voluntaria bajo la índole de *intención de otro*, o de bien, propia entonces del querer⁷.

De modo, pues, que la voluntad no es nada distinto de la irrestricta apertura intelectual a lo otro que el ser, o al bien, en cuanto que guardada en la esencia de la persona humana, y en orden al actuar según el que no sólo se afronta la complejidad de la vida, sino que además crece la esencia; paralelamente, la guarda esencial de esa apertura intelectual a la posibilidad de más ser o de otro en el ser, es decir, de bien, en tanto que irrestrictamente ampliable, y justamente por eso, se vierte sin ulteriores trámites en el acto voluntario primordial, mediante el que se quiere, o intenta, no un bien concreto, sino más otro, más bien, es decir, un acto por el que se quiere querer más bien, y, en consecuencia, se quiere querer más.

De donde el actuar voluntario se conduce involucrando por lo pronto la voluntad bajo la condición de ésta como guarda esencial de la apertura irrestrictamente ampliable de la noción de bien en tanto que otro que el ser, o posible de ser, y según la peculiar intencionalidad que la caracteriza, a saber, intención de otro: de otro que el ser, o de bien; pero asimismo de manera compatible con cierta *curvatura* de la voluntariedad, pues, por la irrestricta ampliabilidad de la noción de bien debida a su índole de otro que el ser, cualquier acto de querer un bien concreto requiere, sí, querer querer, pero no sin más, sino en la medida en que esa volición de bienes concretos queda *investida* por el primordial acto voluntario, nativo junto con la voluntad, de querer querer más bien y, en consecuencia, de querer querer más.

Luego por ser la intención de bien como otro que el ser inseparable de la de más otro o más bien, los actos voluntarios comportan curvatura, ya que, además de ser querido lo querido, a saber, algún bien en cuanto que otro que el ser, no menos se quiere querer más otro, más bien y, en consecuencia, se quiere querer más. De modo que en este acto no tanto de querer un bien, ni

7 Acerca de la repercusión de los hábitos superiores sobre los inferiores, de acuerdo con la condición pluralmente dual del ser que es la persona humana y de su esencia se trata en el apartado III de la segunda parte del tomo I de la *Antropología trascendental* (pp. 170-179; en el tomo II, p. 210); sobre el hábito de los primeros principios como generosidad de la persona, tomo I, pp. tomo II, pp. 211-212,

el bien, cuanto de querer querer más bien y, así, de querer querer más, estriba el acto voluntario primordial y nativo, que puede entenderse como curvo por ser de querer querer, aunque nunca separado del “más” inherente a la noción de bien como otro que el ser irrestrictamente ampliable⁸.

Contando, pues, con el articularse la curvatura y la intención de otro en el querer, cabe distinguir, de un lado, la *voluntariedad nativa*, que, al seguirse, en la esencia humana, de la voluntad como guarda, de antemano nativa, de la intelección irrestrictamente ampliable del bien en cuanto que otro respecto del ser, equivale a querer querer más bien y, por eso, a querer querer más; y, de otro lado, la *volición racional* o electiva, constituida cuando la intención de un deliberadamente escogido bien concreto —mejor que particular—, “provoca” el actuar, y lo concierta, es decir, cuando esa intención es insertada en el comportamiento en la medida en que, de ordinario a través de algún imaginar, guía o dirige los distintos movimientos corporales, que entonces son conducta voluntaria.

(De esa manera, por otra parte, en cuanto que una actuación es voluntaria sin más debido a que en ella se inserta la intención intelectual del bien, es atendible la sugerencia de Wittgenstein cuando señala que el querer no es discernible del actuar en el que se involucra, por ejemplo, el movimiento de los miembros del cuerpo).

Mas si el querer racional equivale a “introducir”, en el actuar, la deliberada comprensión del elegido bien concreto, a manera de norma para las acciones corporales, en esa medida convocadas en la conducta voluntaria como intento de bienes concretos, tal actuación sería inviable sin el acto de querer querer más bien y a la par de querer querer más, pues sólo si es investida por la intención de más bien y de más querer, puede ser propiamente voluntaria, al insertarse con carácter de imperio en el actuar, la intención, elegida, de un bien (luego el querer como intento de un bien concreto equivale a cierta “asecución” o “persecución” de ese bien, pero que amplía la “prosecución” del bien en tanto que irrestrictamente ampliable de acuerdo con su índole como otro que el ser).

Por eso, que un acto de querer o intentar bienes, en tanto que tales, no sea posible sin el acto de querer querer más bien y, consiguientemente, de querer querer más, se corresponde con que el querer comporta no sin más cono-

8 Para la compatibilidad entre la curvatura de la voluntariedad y la intención de bien como otro que el ser, cf. *Presente y futuro del hombre*, cap. 3, pp. 77-78 y 85, y *Antropología trascendental* II, Segunda parte, A, 3 y D, 2, pp. 104-105 y 138-142.

cer un fin de la actividad, sino inteligir ese fin bajo la noción de otro que el ser, en la que estriba el bien como trascendental del ser (desde donde la comprensión del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliabilidad, y el consiguiente acto de querer querer más bien y, por eso, querer querer más, se podrían tomar a manera de “condiciones trascendentales” respecto de cualquier acto volitivo según la razón práctica).

En consecuencia, no son actos voluntarios los intentos —o, mejor, meras tendencias— que, sin incluir la apertura de la noción de bien como otro que el ser y, por tal motivo, sin trascenderla con la volición de más bien, apunten hacia “bienes” o, mejor, fines; intentar “algo” concreto es acto voluntario tan sólo si lo intentado lo es como otro que el ser, es decir, como otro respecto del “estado” o “situación” de lo real tal como insta en el trance de querer; y de esta manera se quiere no sin más lo intentado, sino que se quiere siempre de acuerdo con la “razón” de otro que el ser, y posible de ser, de suyo irrestrictamente ampliable, esto es, se quiere querer más bien así como se quiere querer más, acto según el que la volición es curva.

Y si la voluntad es la guarda esencial de esa intelección que, a partir de la sindéresis, tematiza el bien trascendental como otro que el ser de acuerdo con su ampliabilidad irrestricta, de modo que, justo por ser irrestrictamente ampliable, redundando de inmediato, sin requerir una nueva intelección, en la voluntariedad nativa, es decir, en el querer querer más bien o querer querer más, este acto, a su vez, *expone la verdad de la voluntad*, a saber, su relación respecto del bien como otro que el ser, irrestrictamente ampliable, o siempre abierto a más otro y, por eso, a más bien, equivalente a una peculiar *relación trascendental* con el bien.

Por lo que la voluntad en modo alguno es una facultad natural, ni siquiera meramente anímica, que sólo fuese elevada a esencia humana según la libertad a través de los hábitos, o que sólo admitiese la intervención intelectual a través de la razón práctica; pero tampoco, incluso comportando una relación trascendental con el bien, sería previa a la intelección del bien como otro que el ser a partir de la sindéresis, como si fuese pasiva respecto de tal intelección (que entonces se habría de equiparar con el querer nativo como imperio de querer más).

Con todo, si se considera la voluntad sola, sin la voluntariedad nativa, o en calidad de relación trascendental con respecto al bien, antes que potencia, es mera posibilidad, aunque no posibilidad meramente pensada, sino real

(mas sin ser tampoco ni “efectiva” ni “determinada”), aunque irrestrictamente abierta; y sólo en tal medida cabe caracterizarla como pasiva⁹.

Paralelamente, al abrirse irrestrictamente a más otro y, así, a más bien, pues ningún otro que el ser es suficientemente otro o bueno, a través de la voluntariedad nativa la voluntad es crecientemente “empoderada” para querer, es decir, se torna facultad “activa” y, a la par, “dinámica”, pues se trata de un poder creciente (no obstante, las nociones complementarias de potencia activa y potencia pasiva, correlativas con las de acción y de pasión, en rigor son de orden físico).

De manera que la voluntariedad nativa y la racional se articulan sin omitir la compatibilidad entre intención de otro y curvatura en la voluntariedad, pues cualquier acto voluntario es investido y, además, crecientemente, por el querer nativo, según el que, cuando se quiere un bien en tanto que otro que el ser, indisolublemente se quiere querer más bien, o más otro y, por eso, se quiere querer más.

Y ya que en atención a a esa peculiar curvatura según el querer querer más, el acto voluntario primordial es equiparable con el *poder volitivo*, en esa medida, la intención de este o aquel bien según su índole como otro que el ser o bueno en concreto, se involucra en la actuación por la que tal bien es intentado en virtud, sí, de un querer racional o deliberado, pero sólo en cuanto que éste es a su vez “potenciado” intrínsecamente por el querer nativo.

De esa suerte, además, se abre paso al crecimiento del poder de querer en calidad de diversificable virtud voluntaria o moral, pues ésta, al menos en su “raíz”, equivale al incremento de la voluntariedad nativa en tanto que equiparable con el poder volitivo. Según lo que las distintas virtudes voluntarias pueden equipararse con “empoderamientos” respecto de los distintos tipos de intención de bien en tanto que otro que el ser.

Por donde, asimismo desde la noción de voluntariedad nativa o primordial como acto de querer querer más bien y, con ello, de querer querer más, y de acuerdo con su peculiar curvatura, cabe asumir, siempre que no se prescinda de la noción de virtud voluntaria, lo que en la filosofía moderna se propone acerca del poder voluntario, e incluso lo que Nietzsche averigua con la idea de voluntad de poder.

⁹ Polo explica la voluntad como relación trascendental con el bien y como potencia pasiva pura en los apartados C, 1 y 2 de la segunda parte del tomo II de la *Antropología trascendental* (pp. 115-120).

No obstante, el poder voluntario según la curvatura del querer de ninguna manera conlleva propiamente reflexión, ya que que, aun si desde luego no se corresponde con el acto de querer algo distinto u otro respecto del querer, tampoco equivale sin más a querer querer, sino a querer querer más, o a querer el crecimiento del querer, por lo que en modo alguno a quererse el acto de querer él “mismo”.

Consiguientemente, la curvatura de la voluntariedad no se puede independizar, según presume Nietzsche, con respecto a la peculiar intencionalidad del querer referida al bien como otro que lo real, pues el querer querer más se debe a la irrestricta ampliabilidad de la intelección del bien en tanto que otro que el ser, desde la que, al ser esa intelección guardada en la esencia humana bajo la condición de nativa facultad de querer, también nativa e inmediatamente se quiere querer más bien y, así, se quiere querer más.

Paralelamente, ya que según su índole de otro que el ser el bien es sin restricción ampliable, de modo que el querer como intento de un bien ha de “abrirse” a más bien y, con ello, a más querer, por eso, cualquier acto volitivo es acompañado de un inagotable *anhelo* o *aspiración* hacia más bien, es decir, hacia más otro que el ser; afecto o sentimiento distinto de las emociones que siguen a las tendencias sensibles, así como de las más o menos emotivas pretensiones de “realizar” algún ideal o algún valor¹⁰.

Por lo que también con la volición nativa se vincula el llamado “deseo natural de felicidad”, experimentado por el hombre en cualquier estado o situación, ya que puede asimilarse a ese anhelo, nunca colmable, de más bien, que acompaña a la volición de bienes concretos al quedar investida por dicha voluntariedad primordial.

Correlativamente, en la medida en que el intento humano de algo otro que el ser, o bueno, en concreto al menos de manera latente involucra el “deseo” o anhelo de felicidad, se tiene inmediata experiencia de la volición nativa como acto que inviste cualquier otro acto de querer; y así, aunque de ordinario la felicidad no se tematiza en vista de ningún “objeto” determinado, cabe reconocer que al querer esto o aquello, se quiere más de eso, o que se lo quiere tanto tiempo cuanto sea posible, y, al cabo, que se quiere lo “otro” que eso. De modo que no basta describir ninguna volición con sólo el “objeto” querido, sin atender a la volición nativa como acto de querer querer más

¹⁰ Cabe asimilar a ese anhelo lo que Polo indica sobre cierta tendencia o deseo en el querer, en el apartado “Reivindicación de la *órexis*” en el tomo II de la *Antropología trascendental*, pp. 207-208.

bien y de querer querer más, tanto como al consiguiente anhelo de más bien, de más querer.

En definitiva, la libre glosa a la heurística de Polo sobre la voluntad y lo voluntario se cifra en sentar que, por lo pronto en el nivel esencial del vivir de la persona humana, el querer es *constituido* cuando la intelección, que es intencional respecto de algún bien como cierto otro que el ser, se inserta en el actuar, aunque, primero, a partir del previo suscitarse, también intelectual, de la facultad de querer con carácter de guarda esencial de la noticia del bien en su ampliabilidad irrestricta como otro que el ser; y facultad que, segundo, se torna *potencia* volitiva cuando esa intelección del bien redunde en el imperio intrínseco a la volición nativa, equiparable ésta con el poder voluntario por cifrarse en el acto de querer querer más bien y, así, de querer querer más, y de modo que, finalmente, sin este acto volitivo primordial no procederían los actos voluntarios dirigidos según la razón práctica a bienes concretos.

De esa manera la voluntariedad, incluso nativa, y el poder que comporta como acto de querer querer más, y no sólo la voluntariedad racional al incluir el arbitrio tanto como el imperio según los que se procuran los bienes concretos elegidos, demanda la intervención del inteligir a partir de la apertura intelectual respecto del bien en cuanto que otro posible de ser, irrestrictamente ampliable, cuya guarda en la esencia humana equivale a la suscitación de la voluntad; a su vez, puesto que los hábitos voluntarios o virtudes se corresponden con el crecimiento del querer nativo, con el consiguiente enriquecimiento de la “experiencia” del poder sobre el bien, en ellos se entrevera la intelección del bien de modo superior a como en la razón práctica.

Al cabo, querer equivale a insertar esa dual intención de bien, a saber, la del bien irrestrictamente ampliable y la del bien concreto, en los comportamientos, guiándolos, y en virtud de lo que estriban en conductas o actuaciones voluntarias. De donde solamente se quiere, si lo querido se intenta en cuanto que comprendido bajo la *notio boni*, de otro que el ser o posible de ser irrestrictamente ampliable. Y, en consecuencia, si esa volición es investida por el querer nativo de acuerdo con su curvatura peculiar, que se sigue de la apertura intelectual irrestrictamente ampliable al bien como otro que el ser. De ahí, por lo demás, que el hombre esté nativamente abierto a lo “absolutamente otro”, aun si sólo en cierta medida puede esta noción atribuirse a Dios.

A su vez, la “experiencia” de poder con respecto al bien, que es inseparable de la virtud voluntaria, es una peculiar *noticia* sobre el bien, “connatural” con el poder en el que estriba la virtud moral. Cabe sugerir que este conocimiento intelectual, desde luego superior al objetivante, y distinto además del de los hábitos intelectuales adquiridos, y en calidad de redundancia a partir de la *sindéresis*, equivale a la llamada ley moral “natural”¹¹.

Por otra parte, Polo indica que el peculiar curvarse propio de la volición nativa como acto de querer que el querer sea más querer, en cuanto que lo es de querer más bien, es entrevisto por santo Tomás de Aquino, para quien el querer habría de tener cierto “poder” sobre sí, equiparable con el “simple querer” (*simplex velle*), pues, al referirse este acto al bien sin más, sin ulterior determinación (o de acuerdo —cabe glosar— con su irrestricta ampliabilidad como otro que el ser en vista de que siempre admite más otro o más bien), para querer bienes concretos sería preciso desde luego idearlos y determinarlos, tanto como decidirse por uno u otro —racionalidad práctica—, pero además “decidirse” con respecto a la “ejecución” del propio acto de intentar el bien elegido, lo que comportaría cierto querer el acto de querer, es decir, curvatura (si bien reflexiva, con lo que no se lograría excluir un proceso indefinido; de ahí que, en rigor, la volición nativa no comporte reflexión, ni estribe en decisión alguna, sin que por eso sea menos libre)¹².

Asimismo santo Tomás pone de manifiesto que la intención voluntaria es siempre respecto del bien en cuanto que *otro* (o distinto; y de este modo evita reducir el querer a reflexión espontánea): otro desde luego con respecto al acto de conocer o idear ese bien, y otro incluso con respecto al acto de intentarlo, es decir, distinto respecto del propio acto de querer; pero, además, según el Aquinate, otro sobre todo en vista de que al querer se pretende y se intenta la realidad íntegra, o la completa “realización”, de lo querido, sin restringirla a lo que de eso querido se conoce en cualquier situación: al querer

11 Sobre la peculiaridad de las noticias equivalentes a la *experiencia moral* trata Polo en el segundo tomo de la *Antropología trascendental*, apartado J, 4 de la segunda parte, y en el penúltimo apartado del capítulo VI de *Nietzsche como pensador de dualidades* (Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 227-231).

12 Sobre el *velle* como acto volitivo primordial según santo Tomás de Aquino, cf. *Summa theologiae* I-II, 12, 1 ad 4; III, 47, 1 ad 1 o *Quaestiones de veritate* 22, 14. Polo alude a la interpretación del *simplex velle* como querer curvo por ejemplo, en el tomo I de la *Antropología trascendental* (p. 64).

se intenta lo otro con respecto a lo que se conoce de esa realidad, es decir, se quiere tal realidad entera, íntegra, aun si no es conocida por completo¹³.

Y si el querer sobreviene siempre de acuerdo con una intención de otro, o de alteridad, de suyo no se contrae por ningún otro, o bien, concreto, según lo que el acto primordial de querer, o simple querer, es intencional abriéndose a la irrestricta amplitud del bien, con lo que se habría de cifrar, antes que en querer éste o aquél bien, en querer el bien sin más, es decir, el bien en su condición de otro y, por eso, en cuanto que siempre admite más otro o más bien.

De donde el *simplex velle* se ha de reconducir no a un intento de bien (y desde luego no a un intento, inviable, de la irrestricta ampliabilidad del bien, nunca suficiente) sino al intento de querer más bien, y, por eso, de querer más: a un querer querer más. Y de esta suerte es un querer curvo, o dirigido al querer, aunque sin reflexión, pues se quiere no el acto de querer según el que se quiere, sino más querer.

En consecuencia, aun si el insertar la idea de un bien concreto en el actuar a manera de intención ha de ser investido por el acto voluntario primordial de querer querer más bien y, así, de querer querer más, en modo alguno se trata de un acto de meramente querer querer, que es lo que en la filosofía clásica parece entenderse cuando se sienta que la voluntad tiene potestad sobre sus actos, o que es *causa sibi*; noción ésta según la que, además, la voluntariedad no se distingue suficientemente respecto de una actividad no ya sólo reflexiva, sino además principal o causal.

Y todavía a la vista de la continuación poliana de la noción tomista de simple querer, y puesto que tendría condición de voluntariedad curva, cabe equiparar el *simplex velle*, entendido como querer querer más y querer querer más bien, con la *voluntas ut natura* en la medida en que ésta seguiría de inmediato a la nativa suscitación de la voluntad, y sería por eso un querer no tanto natural cuanto nativo; al cabo, ni la voluntad ni el acto volitivo primordial dependen de ninguna determinación de índole natural ni de tendencia alguna, sino que proceden de la libertad personal, a la que manifiestan y “expresan”, y de la que exclusivamente dependen justo en cuanto que incluyen intelección.

¹³ Se puede entender como “intención de otro” la del querer en cuanto que, para santo Tomás, es no de asimilar a sí lo otro, como en el inteligir, sino de asimilarse a lo otro como tal, o de dirigirse a ello en su propia realidad (Cf. *Summa theologiae* I, 27, 4; I-II, 13, 5 ad 1; *Quaestiones de veritate* 10, 9 ad 7).

2. *EROS, PHILIA, BENEVOLENTIA Y ÁGAPE*

Con todo, incluso si en virtud del querer nativo consiguiente a la apertura intelectual de lo irrestrictamente otro, o bueno, siempre se quiere querer más bien y querer más; y aun si la voluntariedad humana comporta un inherente anhelo o aspiración de más bien y de más querer, ningún acto volitivo, como intento de bien, equivale de suyo a un acto de amor.

Porque el amar, distinguiéndose no menos que el acto voluntario respecto del tender —y del tender no sólo sensible que sería el intento de bien—, es decir, respecto de la “inclinación” hacia fines de los que se carece, o hacia aquello que por cualquier motivo atrae, no por eso se confunde con la voluntariedad, pues estriba en *dar*, así como en *aceptar*, y no sin más bienes¹⁴.

Desde el amar se ofrece o se entrega, elevándolo a don o amor, de entrada el intento de bien que es el querer, así como el aspirar a más bien, inseparable de tal intento, pero asimismo el mero inteligir, e incluso las actividades sensitivas, o aun en cierta medida el propio cuerpo.

Según la propuesta de Polo, el *amar* es un trascendental del ser personal, es decir, que se convierte con la persona humana, y que estriba en dar a otra persona, o en aceptar de ella, bajo la condición de *amor*, esto es, con carácter de *don*, aquello que se toma ante todo de la plural, diversa y creciente actividad en la que estriba la esencia dependiente del acto de ser personal, es decir, de la vida humana. Y en esa medida el don ofrecido y aceptado no sólo completa la “estructura” donal (que más que dual, es triádica), sino que asimismo es, cabe glosar, el *vínculo* que une el vivir de la persona amante y el de la amada.

De acuerdo con ese carácter donal que lo distingue, el amar por lo pronto *refrenda* o “respalda” el querer al corroborar en él la peculiar intención de otro, pues, en virtud del amar, a otra persona se refiere tanto lo querido cuanto aun el querer, según lo que asimismo se evita que la curvatura de la voluntariedad degenerare en “auto-volencia”; pero desde el amar cabe además ofrecer no sólo las actuaciones voluntarias sino incluso las que proceden sin necesidad de volición, como el solo inteligir.

¹⁴ Entender lo distintivo del amar de acuerdo con el dar y el aceptar es más afín con la explicación tomista de los nombres del Espíritu Santo como Amor y Don (cf. *Summa theologiae* I, 37, 2).

A la par, no menos por su condición donal, el amor es inseparable de una “afectividad” espiritual aún más profunda intensa que la del querer, pues comporta no ya anhelo de más bien sino búsqueda —y “esperanza”— de correspondencia en el amor, es decir, de creciente fidelidad en el vínculo entre las personas que se aman.

Ahora bien, para distinguir el amar del querer, y en cuanto que uno y otro son acompañados por una aspiración o anhelo —el querer, de querer más bien, y el amar, cifrado en dar o aceptar, de ser correspondido— sirve precisar la distinción del amar con respecto al conducirse por atracción que cabe entender como *deseo*, y que es lo que de entrada puede atribuirse al *éros*, no sin más cuando el comportamiento atraído se lleva a cabo según tendencias sensibles, sino incluso cuando es intento atraído por la conveniencia, ventaja o utilidad, de acuerdo con el interés, o, sobre todo, cuando el atractivo se debe a la belleza. Y asimismo es preciso distinguir el amar respecto del conducirse en vista de alguna afinidad, tal como compete a la *philia*.

Porque el amar avanza no sin más por encontrarse alguien atraído ni por ser afín con otros en torno a bienes, sino ante todo al compartir dones, que no sólo bienes, en lo que estriba el *ágape*. Como tal, el amor radica en el “intercambio” gustoso de dones, a manera de favores o gracias, y según lo que una persona resulta grata para otra, no sólo atractiva o afín.

Paralelamente, el anhelo o aspiración de más bien, con el que cualquier intento de un bien concreto se dualiza, pues comporta cierta “prosecución” del ampliarse irrestricto del bien como otro que el ser, puede a su vez tomarse como una modalidad superior del *éros*; anhelo de más bien que, de otra parte, es “modulado” por la índole de las pasiones que acompañan el intento de bienes concretos: concupiscencia, cuando el bien agrada o place, o airamiento —pasión irascible—, si los bienes son arduos.

Pero, sobre todo, el querer el bien, tanto como el anhelo consiguiente, se modulan al ser asumidos por la actividad donal, o de amar, cifrada en dar y aceptar, según lo que son elevados a querer y a aspirar bienes *para otro*, es decir, a *benevolencia*, que si desde luego lo es con respecto a otra persona, aun así la toma apenas como “otro yo”. Por eso, aunque el intentar bienes para otro, como si fuese para sí, suele reputarse como amor, es en rigor una matización del solo querer desde el amar; mientras que de suyo el amar estriba no en intento de bienes, ni siquiera para otras personas, sino en recíproca concesión de dones, o *ágape*.

La noción griega de *ágape* denota inicialmente la efusividad al acoger, por ejemplo un huésped; de este modo, antes que intento o aspiración de bienes, o de más o mayor bien, comporta sobre todo relación entre personas. Por su parte, la *philia* indica la afección debida a alguna afinidad o comunidad entre quienes se tratan, y si también suele tomarse como amor, eso le compete tan sólo cuando, además de ser benevolente, es mutua, y más que nada si es asumida en la conducta donal, ya que sólo entonces estriba de veras en amistad.

Pues no por seguirse de la inherente apertura a más característica de la noción de bien como otro que el ser, la voluntariedad nativa, ni la aspiración que la acompaña, equivalen de suyo a amar; lo distintivo del amar es la donalidad, no la intención de bien.

Y sólo así, en virtud de la condición donal del amar, y ya que en éste la actividad voluntaria es elevada a amor o don, conviene al querer como intento de bien, siempre investido del querer querer más bien y por eso del querer más querer, así como acompañado del anhelo consiguiente, más todavía que la noción de *éros*, incluso la de *ágape*, que de otra parte no excluye ni la atracción ni la afinidad, sino que asimismo puede elevarlas a amor, y liberarlas del querer egoísta que se suele llamar “amor” propio, pero que, mejor, alude a cierto empecinamiento del querer cuando cualquier bien se intenta para engrandecer el propio ser de quien quiere, pues de ninguna manera estriba en amar, esto es, en dar ni en aceptar aquella actuación que deja de ofrecerse a otra persona (e incluso la benevolencia puede ser trastornada por ese auto-quererse, que, de otro lado, no se equipara con la concupiscencia, ya que es aún más intenso si airado).

Por su parte, sentar la existencia de un insaciable anhelo o aspiración de más bien y, así, de más querer, solidario con la voluntariedad nativa en cuanto que, como acto de querer no un bien sino de querer querer más bien y, por eso de querer querer más, inviste los actos voluntarios cualesquiera, se sigue no de una interpretación del intentar humano a la manera de las que caben acerca del deseo y de los dinamismos psíquicos del hombre a partir del nivel sensible, sino de la mencionada suscitación, nativa en la esencia humana, de un acto estrictamente intelectual, correspondiente a la noción de bien como otro que el ser, y acto que, por proceder a partir del hábito nativo de *sindéresis*, es guardado en esa esencia bajo la condición de facultad nativa de querer, es decir, como voluntad.

A su vez, tanto el deseo cuanto el anhelo involucrado en cualquier intento, aun si desde luego son susceptibles de interpretación, como han puesto

en claro muchos autores, no sólo Nietzsche y Freud, la admiten en vista del “intervalo” cognoscitivo que comportan, pues solamente se desea o se intenta lo que de algún modo se conoce, ya que desear e intentar estriban en introducir ese conocimiento en la actuación. De entrada, en los animales superiores el deseo es apetito mediado por el conocimiento, es decir, una pulsión consiguiente a la estimativa, y modulada por la memoria y por la expectación (que, por lo demás, es más o menos circunspecta). Mientras que en el hombre, el deseo puede por lo pronto ser “mimético”, como ha mostrado R. Girard, pero, aún más, puede entreverarse en el dinamismo volitivo, por lo menos si el término del deseo es entendido como cierto bien, esto es, como mejora del ser: al entender lo deseado con carácter de bien se torna viable insertarlo en la serie de medios, de modo que resulta viable saber para qué es deseado; y, sobre todo, cabe entender lo deseado como otro que el ser, o bueno, y no sólo el término del deseo, sino también, en alguna medida, a los otros deseantes, al menos evitando desear que ellos sean excluidos de la consecución de lo deseado, es decir, procurando “comunicar” con ellos en ese deseo “ilustrado”, siquiera según la benevolencia, pero, mucho más, desde el amar, por el que los otros son comprendidos no ya como bienes, sino como destinatarios del bien elevado a don o amor.

Comoquiera que sea, aun si el anhelo de más bien, inseparable de la actividad voluntaria como intento de bien en cuanto que otro que el ser, y que en esa medida puede siempre ser más otro, es un tipo de “afecto”, de condición espiritual, que en la esencia humana puede equipararse con uno de los niveles más altos del *éros* como atracción o incluso deseo, se sigue no de alguna conveniencia o afinidad, sino de la inherente apertura a más propia del bien como otro que el ser, de modo que acompaña a la voluntariedad nativa, y comporta el anhelo tanto de más bien cuanto de más querer, no es, con todo, el afecto más alto, pues el amar en tanto que correspondido —el mutuo dar y aceptar que comunican en el don— de seguro comporta el sentimiento más profundo del corazón humano.

Porque incluso si cabe encontrarse atraído no sólo en vista de lo que se percibe, imagina o recuerda, y que se estima como conveniente y gustoso, sino más aún en vista de lo inteligido como otro posible ser, o bueno, pues de suyo el bien es atractivo, y con mayor motivo la belleza, o la verdad —aparte de que ésta en cierta medida comporta *ratio boni* ya que al encontrarla cabe por eso mismo buscar más verdad—, aun así, mucho más atractiva es la respuesta amorosa, es decir, la correspondencia en el amor: que el don sea

aceptado y se torne amor —siempre mutuo, es decir, don consumado—, y que se pueda aceptar el amor de quien ama, acogiendo ese don.

De donde lo más atractivo en el vivir humano es convenir en dones, comunicar donalmente. Es entonces cuando, además, el *éros* es elevado a *ágape*, y desborda cualquier inferioridad o cualquier necesidad: aun si el dar no aceptado carece precisamente de don, de amor, según lo que es un amar “incompleto”, no obstante, el que da, no “necesita” que el dar sea aceptado; pero nada le atrae más, y con nada encuentra un gozo más pleno. Y por eso lo más esperado es que se acepte el dar, según lo que se consuma el don, así como que el aceptar redunde en dar, según lo que el don o amor pervive.

En esa medida el amar, aun siendo sobre todo *ágape*, es decir, donación tanto como aceptación —que es no menos donal—, comporta un “momento” anhelante, y, en esa medida, cierto carácter de *éros* —sin que estribe en tendencia (*órexis*) alguna, ni en solo intento de bien o, tampoco, en anhelo de más bien—, a saber, en cuanto que, según el dar, se busca, y se espera, la respuesta amorosa de la persona amada, por lo pronto la aceptación del don ofrecido, pero también el don que ella puede ofrecer.

Luego si el *éros* se entiende como cierta redundancia del amor en tanto que *ágape*, antes que una volición del bien, sería una intrínseca “dimensión” del peculiar correlacionarse las personas en el que estriba el amar como actividad de dar y aceptar, a saber, el anhelo de correspondencia en el don o amor¹⁵.

3. LIBERTAD EN EL QUERER Y EN EL AMAR

De esa manera, con la neta distinción del amar respecto del querer — como actividad de dar y de aceptar, el primero, y de intentar bienes, el segundo—, y con la distinción de ambos con respecto al tender meramente instintivo, se destaca la coherencia de la heurística poliana en torno a las nociones sobre la voluntad y la volición con temas estrictamente cristianos, pues, aparte de que la amistad —y no sólo la benevolencia— es reconocida como cima de las virtudes morales, se realza además que la condición donal del amar concierne a la persona según la condición primaria o nuclear de ésta, de modo que pertenece al nivel trascendental del ser humano, desde donde se *efunde* en la esencia humana, y no sólo a través de la voluntarie-

¹⁵ Desde esa perspectiva cabe mantener que aun Dios “tiene” *éros* de la criatura personal, del hombre, como ha sido puesto de manifiesto por Benedicto XVI en la encíclica sobre el amor.

dad, sino incluso de la mera intelección, y hasta en la vida sensible y corporal, para elevar esa esencia a la condición de don.

Mientras que aun siendo el querer desde luego libre, así como de condición intelectual, y pudiendo ser asumido por el amar, pero distinguiéndose de él, compete tan sólo, cabe sugerir, a la vida humana de nivel esencial, que, como en descenso, procede desde el “núcleo” personal con el que, bajo la condición de acto de ser, se convierte de entrada el inteligir, mas también el amar, no menos que la libertad y que la intimidad como intrínseco co-existir, equiparables con la persona humana, es decir, como trascendentales antropológicos.

(Si bien el “nivel” personal del vivir del hombre es trascendental, no por eso el de la esencia de la persona humana es “categorial”, ni meramente “natural”; la esencia personal no se reduce a la naturaleza humana *recibida* en esa esencia, o asumida por ella, según el cuerpo; y sólo en las naturalezas intracósmicas con propiedad es pertinente el “esquema” de las categorías).

Y al tener lugar la voluntariedad tan sólo en la esencia humana, antes que la voluntad es la libertad, lúcida por el inteligir e inspirada por el amar, la que conduce —sin que, en rigor, “mueva”— los actos propiamente humanos, que, con todo, no se reducen a los voluntarios, pues también lo son, y sin necesitar intervención volitiva, además de los actos meramente intelectuales, los sentimientos o “afectos” espirituales.

Por lo demás, que en tanto que distintos del amar, lo voluntario y la voluntad pertenezcan con propiedad al nivel esencial del vivir de la persona humana no sería contrario al planteamiento, tradicional en el tomismo y en la doctrina cristiana, de que competen a Dios, pues el amar es desde luego estrictamente personal, y en esa tradición suele entenderse como un acto voluntario o de la voluntad (se podría incluso alegar que la esencia y el ser divinos son en identidad).

Aun así, quizá cabe excluir de Dios al menos la voluntariedad racional, en la medida en que no le haría falta proponerse fines, menos aún a través de medios. Y con respecto a la dispensación de sus dones, la libertad divina, más que electiva, sería, por así decir, “predilectiva”.

Y también bajo esa perspectiva, la distinción entre amar y querer se ha de sentar más que nada en vista de la voluntariedad humana nativa, tanto como del anhelo que inescindiblemente la acompaña cuando ella inviste los demás actos voluntarios, pues por su inherente apertura a más, parecen incompatibles con la plenitud del ser divino (con todo, el “más”, característico de la

noción de bien, puede tener que ver con la generosidad divina respecto de las criaturas, en cuanto que nunca se agota).

Sea como fuere, al sentar que la volición corresponde propiamente a la esencia de la persona humana se amplía la tesis clásica sobre la libertad como propiedad de la voluntad o de la voluntariedad, pues sin excluir del querer la libertad, ni siquiera del nativo, al que de ninguna manera se atribuye carácter necesario, la libertad se entiende como primaria o radical en el vivir humano, y convertible por eso con el inteligir y el amar, así como “vertible” en la plural *manifestación* de la intimidad personal; creciente manifestación que equivale a la esencia de la persona humana.

A la postre, es la propia persona la que, libremente, se conduce, o “se lleva adelante”, al actuar, tanto en su radical condición “actuosa” como ser, o acto de ser, cuanto desde luego al manifestarse según el dinamismo de su propia esencia; de donde la iniciativa en la actuación o conducta humana compete de entrada, más bien que al querer, tan sólo a la libertad, mas también, por ella, al amar, y, así, no menos libremente, al inteligir, en tanto que convertibles con el acto de ser que es cada persona humana, esto es, como trascendentales del ser personal.

Bien entendido, además, que la iniciativa atribuida a los trascendentales que se convierten con la persona es por así decir intrínseca, y de ninguna manera espontánea, porque es actividad dual o supra-principial, aun si no requiere volición.

En consecuencia, no hace falta querer amar para amar, ni querer entender para entender, ni querer ser libre para serlo, aunque desde luego el inteligir, el amar y la libertad se vierten en la esencia de la persona humana a través del querer, si bien no sólo de esa manera.

Mientras que para querer sí hace falta por lo pronto inteligir, pues una actuación es voluntaria en la medida en que en ella, a manera de intención — imperio y norma— que dirige las acciones involucradas, de ordinario corporales, se inserta la comprensión de un bien, abierto siempre a más bien de acuerdo con la intelección de lo bueno como otro que el ser, irrestrictamente ampliable, vertida de inmediato en la volición primordial, es decir, en el acto de querer querer más bien y, así, de querer querer más, sin el que ningún acto voluntario racional procede. Y, sobre todo, de acuerdo con el amar puede el querer ser elevado a amor, a don, aunque desde luego no sólo el querer.

A su vez, así como la libertad y el amar personales no se restringen al solo ámbito del querer, pues activan e inspiran incluso el inteligir sin que

medie voluntariedad alguna, y aun cuando el querer nativo y el racional comportan intelección, tampoco el inteligir se reduce al que interviene en la actividad voluntaria, ni sólo a razón práctica, pues cuando avanza él solo, tanto como “dentro” del amor, se lleva adelante sin ingerencia volitiva.

Por su parte, santo Tomás de Aquino entiende el amor, en sentido amplio, como el despuntar (*coeptio*) de la actividad de “asecución” de un fin, es decir, como iniciativa de cualquier tender o intentar: respecto del fin apetecido, según el tender sensible, y, en lo espiritual o intelectual, como el incoarse del intento del fin o bien inteligido. De donde el acto primordial de querer o *simplex velle*, dirigido al bien *simpliciter*, sería asimismo el amor primordial. Por eso, también, el amor se equipara, tanto como el corazón, con la *voluntas ut natura*¹⁶.

Y, en consecuencia, la voluntad sería la potencia que mueve entera a la persona, incluso a la inteligencia. De esa manera la voluntad es implícitamente equiparada en el ser humano con cierto trascendental “activo”, o en orden a la iniciativa en la actuación¹⁷.

Desde ese planteamiento se suele admitir no sólo que es voluntaria la intelección, o cualquier otra actividad personal, sino incluso que el amor es no más que un acto volitivo, mientras la libertad se asigna como propiedad a la voluntad en la medida en que ésta se toma a manera de motor “universal” de las actuaciones humanas: la volición sería la eficiencia motiva de cualquier actuación humana: se piensa, se decide y elige, se actúa, se trabaja, porque se quiere, como si estos actos dependiesen sin más de la volición, y sin ella siquiera algunos de ellos no se pusieran en marcha.

Además, esa atribución al querer de índole motiva respecto de la conducta humana en gran medida depende de que el amar se asigna a la voluntad, y, como señala san Agustín, el amor es para el espíritu a la manera de la inclinación natural para los cuerpos graves o leves: “Mi peso es mi amor: él me mueve doquiera soy llevado”¹⁸.

En ese sentido se suele sentar incluso que así como la volición habría de mover las actuaciones humanas, asimismo el amor sería el exclusivo “motor” de la voluntad; de donde aun si cabe influir para que cada quien “mueva” su voluntad, por ejemplo, al persuadir a través de ideas o de sentimien-

16 Cf. *Summa theologiae* II-II, 44, 5.

17 cf. *Ibid.* I-II, 9, 1.

18 *Confessiones* 13, 9, 10.

tos, eso de antemano se lograría en virtud de esa iniciativa del dirigirse al bien, que sería el amor.

Sin embargo, para entender el amor con carácter de iniciativa respecto del querer, lo que desde luego comporta vislumbrar que la volición depende de lo más radical en el vivir personal, y sin equiparar el amar con el querer, hace falta, por lo pronto, rehusar a explicar tal iniciativa según la idea de motor, con miras a no confundir el dinamismo amoroso, y ni siquiera el volitivo, con algún tipo de principiación. Y, sobre todo, parece mejor sentar que, antes que una inclinación natural o nativa hacia el fin o hacia el bien, el amor es, en rigor, y desde el amar personal, el don ofrecido en el nivel de la esencia humana (o, en ella, de la naturaleza asumida).

Por eso el amor es no tanto “motor” de la voluntariedad nativa según el carácter de ésta como intento inagotable de más bien, cuanto su respaldo o refrendo. En esa medida, respecto de las virtudes, la caridad es, no sólo forma, sino además cierto acicate y garantía.

De otra parte, cabe esperar de Dios que, en el Don de su Amor, lleve adelante y confirme el querer humano, pues sólo Él puede “mover” la voluntad del hombre, mas no por eso mediante un acto de querer. Con todo, no bastaría tratar la cuestión de la llamada *praemotio divina*, y no sólo según la gracia, apenas a manera de una “moción” de la voluntad, sino, más radicalmente, a través de la dependencia filial de la libertad, y de su aceptación del Amor divino (por eso, con respecto a la criatura libre, puede entenderse a manera de don o amor el propio ser creado, que de esa manera comporta una invitación a la libre aceptación).

En último término, resulta inviable que una voluntad sea movida por una voluntad, tanto propia como ajena, o que un acto voluntario sea movido por otro. Luego se excluye la auto-volición (o, más aún, la pretensión de identidad según el querer); ningún querer es motor del querer, en cuanto que el acto volitivo no admite ni requiere otra volición que lo “empuje” o “impulse”, pues el querer se cifra sin más en insertar o “implicar” una comprensión del bien en el actuar, a manera de norma o regla, por lo demás, siempre corregible.

Luego la intervención voluntaria equivale a “introducir” una intelección en torno al bien, tanto nativa cuanto decidida, en el actuar (si es que no se reduce a admitir —o consentir— una tendencia sensible “promovida”, esa sí —o, mejor, provocada—, por la estimación sensitiva y de ordinario acompañada de pasión); pero sin que eso en modo alguno obste para que la firmeza

del intento del bien en el actuar sea, antes que nada, debida al amor con el que es refrendado el querer, es decir, ese intento.

Porque el querer sólo desde el amar se torna “fuerte”, esto es, perseverante, pues el poder voluntario, aun si radica en la voluntariedad nativa como acto de querer querer más, es con todo siempre vulnerable. Paralelamente, pretender fortalecer el querer con el solo querer, aparte de inane, puede ser indicio apenas de “amor” propio o, más ajustadamente, de auto-volición.

En definitiva, aparte de que el conducirse de la actividad humana compete a la libertad antes que a la voluntariedad —y a ésta por aquélla—, en modo alguno se precisa atribuir condición eficiente, o motiva, propia tan sólo de dinamismos físicos, ni a la actividad primaria o radical del ser humano, equivalente al acto de ser personal, ni a la actividad de nivel esencial dependiente de ese acto de ser personal, que es el *disponer*, y que a la par estriban en libertad.

Al cabo, debido a lo que les corresponde de intervención de libertad son activos los actos de pensar o de querer, o las virtudes; aparte de que en éstas la incidencia de la libertad es manifiesta: *quo quis utitur, cum voluerit*, definía san Agustín la virtud, sin discernir suficientemente libertad de voluntad. Mas, sobre todo, de manera patente el amar es activo por pura libertad.

4. CONSTITUCIÓN PERSONAL DE LO VOLUNTARIO Y REFRENDO DEL QUERER MEDIANTE EL AMAR

Así pues, la voluntad y lo voluntario sobrevienen en la esencia de la persona humana, más bien que en ésta como acto de ser; pero, además, en ese nivel con propiedad corresponden a un peculiar dualizarse del creciente descenso desde el inteligir personal, por el que se avanza no en orden a solamente inteligir, o a sólo inteligir más, sino a la par según el querer, insertando lo inteligido —el bien ideado— en otras actividades, para conducirlas, lo que las torna en actuaciones voluntarias.

A la distinción entre el mero inteligir y el inteligir inmerso en la actividad voluntaria, desplegados crecientemente en la esencia humana al descender por lo pronto el inteligir personal desde el hábito de sabiduría a partir del hábito de sindéresis, y según lo que dependen exclusivamente de la persona, alude Polo con las expresiones *ver-yo* y *querer-yo*, que, cabe sugerir, denotan cierta *apropiación* personal de ese descenso, según el *carácter de yo*, y

que es distinta en el inteligir solo, sin más *suscitado*, y en el inteligir inserto en otra actuación según el querer, de ese modo *constituido*¹⁹.

Y si insertar la ideación del bien en el actuar equivale a constituir el querer, solidariamente, tal constitución reclama un peculiar *compromiso* de la persona, de acuerdo con el carácter de yo, en la actividad voluntaria, pues, en atención a que la idea de bien es insertada en ese actuar, el yo ha de *quererse queriendo lo querido*, según lo que a la par el *querer-yo* “integra” la actividad voluntaria.

En cambio, el solo inteligir de nivel esencial no necesita ser constituido, sino que es apenas suscitado, y por eso sin que la persona haya de comprometerse en él según el yo; como inteligir, el yo no se “entrevera” en lo inteligido, no ha de inteligirse inteligiendo lo inteligido.

Por consiguiente, de acuerdo con el creciente descenso del inteligir personal desde el hábito de sabiduría, y a partir del hábito innato de sindéresis, la intelección esencial humana se dualiza al comportar de distinta manera carácter de yo: *ver-yo* es la intelección sin más, y *querer-yo* la intelección del bien inserta en el actuar, según lo que el querer es constituido. Pues el *querer-yo* “incluye” un *ver-yo-el-bien* sin el que no sería posible intentar ese bien, es decir, quererlo. De donde en calidad de miembros del dual carácter de yo según el que la esencia humana es apropiada por el ser personal, *ver-yo* y el *querer-yo* se distinguen porque en el primero la persona no se entrevera según el yo en lo inteligido, mientras que en el segundo sí en lo querido.

(De otra parte, en la medida en que el dual y creciente inteligir esencial es apropiado por la persona según el carácter de yo tanto si, como *querer-yo*, se introduce en la actividad voluntaria cuanto si, como *ver-yo*, no en la actividad tan sólo intelectual, es libremente *unificado* desde el saber personal de acuerdo con lo que cabe llamar *logos de la persona humana*²⁰).

A su vez, en vista de que, al querer, quien quiere se quiere queriendo lo que quiere, asimismo se cumple cierta curvatura del querer, de acuerdo con

19 Polo estudia el *ver-yo* y el *querer-yo* como dualidad en y a partir de la sindéresis en el tomo II de la *Antropología trascendental*; en el tomo I se trata sobre esa dualidad al final del apartado II y en el III, D de la segunda parte (pp. 160-163; 182-189). De esa manera el yo no equivale a la persona, pero tampoco a un sujeto del inteligir o del querer en el nivel de la esencia de la persona humana.

20 La unificación del descenso intelectual desde el saber personal de acuerdo con el logos de la persona humana es estudiada por Polo en *El acceso al ser* (Eunsa, Pamplona, 1964, pp. 77 ss).

la que cabría incluso admitir una suerte de reflexión, mas del acto de querer no respecto de sí, sino de algún modo respecto de quien quiere o, mejor, al revés: de quien quiere respecto del acto de querer, pues la persona, según el carácter de yo se “entrevera” en el acto volitivo bajo cierta índole de “objeto” querido, ya que no sólo quiere lo que quiere, sino que, además, ha de quererse ella queriendo eso querido.

Por lo demás, que la volición comporta quererse queriendo el bien querido ha sido puesto en claro ya desde la filosofía socrática, al menos en atención a que las inmediatas consecuencias del actuar voluntario “recaen” sobre el actuante, pues, por ejemplo, quien comete una injusticia se torna injusto, de donde es peor hacer el mal que padecerlo. Polo destaca que además Nietzsche hace hincapié en esa manera de entender la condición curva de la voluntariedad, ya que el despreciador, dice el filósofo alemán, se quiere como despreciador²¹.

Luego la peculiar curvatura del querer equivalente a que quien quiere se quiere queriendo lo querido concierne al apropiarse la persona de la voluntariedad en cuanto que actividad desplegada en su esencia; y apropiación que se cifra en que la persona se compromete, según el yo, en el querer, al que entonces constituye, mientras que se apropia del inteligir de nivel esencial sin involucrarse según el yo en él, es decir, sin constituirlo o sin “hacer parte” de lo inteligido.

Por tanto, la condición constituida del querer, debida de antemano a que en el actuar se ha de insertar la comprensión del bien concreto, y a la par a que esa actuación no se lleva a cabo sin ser investida por la voluntariedad nativa, comporta además que la persona, según el carácter de yo, interviene en la volición de manera más comprometida que en el solo inteligir, pues ha de quererse queriendo lo que quiere al quererlo, según lo que se entrevera, según el yo, en el acto voluntario²².

21 Sobre la manera de entender la curvatura del querer en atención a que el que quiere se quiere queriendo lo que quiere, véase *Hegel y el posthegelianismo*, Ed. U. de Piura, 1985, p. 261, y *Presente y futuro del hombre*, pp. 77-78. Polo estudia dicha característica de la actividad volitiva en un artículo, inédito, titulado *La voluntad como tendencia espiritual* (donde “tendencia” equivale a intento, no a mera apetición y, menos, sensible).

22 Acerca de la constitución de lo voluntario de acuerdo con el *querer-yo* véase *Antropología trascendental* I, 221, 227-228; II, pp. 22-24; segunda parte, apartado I (El crecimiento del querer), pp. 199-204, donde también se alude a la curvatura de la volición según el acto voluntario nativo como querer querer más.

En consecuencia, la distinción entre *ver-yo* como mero inteligir esencial “reducido” al yo como *ver* sin que la persona según el yo se “entrometa” en el *ver* ni en lo visto, y *querer-yo* en tanto que comporta un inteligir, o *ver-yo*, el bien, inserto en el actuar a manera de intención, y por el que ese actuar es intento voluntario del bien, de modo que la persona según el yo se “compromete” en el querer como querida queriendo el bien intentado, esa distinción, se debe a la distinta manera de apropiarse la persona el mero inteligir tanto como el inteligir inmerso en el querer, y no tan sólo a que ambos descienden del hábito de sabiduría a partir del de *sindéresis*.

Asimismo, el insertarse de la intelección del bien en el actuar, puesto que no es separable de entender el bien según su irrestricta ampliabilidad como otro que el ser, quizá requiere que también de algún modo la *sindéresis* se involucre en el querer, y que de esa manera la persona, según el yo, se comprometa en su descenso volitivo, mientras que no según el mero inteligir de nivel esencial, en el que la *sindéresis* no se entrevera, y que, por eso, para ser estrictamente personal, en cierta medida es más menesteroso de ser asumido por el amar.

En atención a que el querer es personalmente constituido, según el carácter de yo, involucrándose el yo en él en la medida en que tanto la intelección del bien en su irrestricta ampliabilidad cuanto la del bien concreto racionalmente decidido han de insertarse en el actuar —y tal es precisamente el modo como es constituido el querer; modo según el que a la par sobreviene el compromiso personal en la actuación, que así es voluntaria—, por eso, la facultad y el poder volitivos, tanto como la volición dependen en la esencia humana, cabe sugerir, del descenso del inteligir personal, antes que del bajar desde el amar como trascendental personal donal, cifrado en dar y en aceptar, y aun si desde luego la constitución del querer no se sustrae a la ofrenda del amor, o del don, pues por ella es refrendada o “respaldada”.

Y de acuerdo con el respaldo o refrendo del querer en virtud del amor o don según el que en la esencia humana desciende el amar como trascendental personal donal, resalta la soberanía del amar con respecto al querer y, por decirlo de alguna manera, su sobrevenir “fuera” de éste²³.

Con todo, Polo sostiene que según el descenso del amar personal sin más sobreviene la constitución del *querer-yo*, que no es tan sólo de esa manera refrendada; es así, explica, como la persona se involucra, según el yo, en el

²³ Realzar esa soberanía es, en gran medida, el propósito de esta glosa al planteamiento poliano.

acto de querer, lo que no sucede en el mero *ver-yo*. Con lo que la constitución de la actividad voluntaria por parte de la persona humana se debería al descenso, en la esencia, del amar trascendental, que, al elevar la voluntariedad a la condición de don, desde luego refrenda el quedar constituida de la actividad volitiva según el compromiso en ella de la persona que quiere, de acuerdo con el yo, y que, por así decir, comparece o, mejor, se muestra o manifiesta, en las actuaciones voluntarias²⁴.

Sin embargo, la constitución de lo voluntario, que se corresponde con el compromiso de la persona, según el yo, en el querer, y que nunca falta, desde luego refrendada por la efusión del amor, tal vez depende inicialmente de que la intención intelectual de otro que el ser, o de bien, es insertada, para conducirlos, en los comportamientos, sobre todo corporales, por los que la conducta es voluntaria o intento de bien, pues insertar en la actuación, a manera de imperio y norma, esa idea acerca de lo bueno intentable, comporta comprometerse la persona, según el yo, en el actuar voluntario, queriéndose ella queriendo eso querido. De modo que introducir tal intención intelectual en el actuar se corresponde con que la persona interviene en el querer, según lo que, al ser éste constituido, es apropiado por ella en su esencia bajo el carácter de *querer-yo*, pero de manera que el *querer-yo* se involucra en la actuación voluntaria.

Y aun si la constitución del querer por parte de la persona humana corresponde antes al descenso esencial del inteligir que al del amar trascendental, resulta claro que el amar, puesto que eleva la voluntariedad a la condición de don o amor, desde luego corrobora o refrenda ese quedar la volición constituida por el yo según el *querer-yo*, lo que en modo alguno compete al *ver-yo*, ni siquiera en su ápice en la sindéresis, comporta intelección del yo, sino mero *inteligir-yo* sin que la persona según el yo se involucre en el inteligir suscitado, es decir, sin que el yo sea inteligido, pues, más bien, se “separa” respecto de lo inteligido y aun del acto de inteligir correspondiente.

En cambio, el *querer-yo*, además de “portar dentro” la intelección del bien, tanto según la apertura irrestrictamente ampliable a lo otro que el ser cuanto según su ideación en concreto, siendo siempre investido por el querer querer más o querer querer más bien según la curvatura de la intencionalidad

24 Sobre el refrendo del bien desde el amor y del *querer-yo* desde el amar trascendental trata Polo en el apartado I de la segunda parte del tomo II de la *Antropología trascendental* (pp. 199-208; también, pp. 227-229); algunas indicaciones aparecen en el tomo I (pp. 64, 219, 221).

en la voluntariedad nativa, comporta quererse la persona, según el yo, queriendo el bien.

A la par, el compromiso en el querer de la persona, según el carácter de yo, puede ser refrendado según el amar. De donde todavía más “personal”, por así decir, que ese compromiso debido a que en cada acto de querer el yo ha de ser querido como “queriente” de lo querido, es la “personalización” del querer (si bien no sólo del querer) cuando es asumido por el amar, y elevado así a la condición de don o amor²⁵.

Luego con respecto a la volición resulta particularmente pertinente el descenso del amar trascendental, pues de ordinario el querer es “fortalecido” por una efusión de la donalidad amorosa, ya que la intención de bien como otro que el ser es refrendada con el carácter de don; don en el que, además, a otro se ofrece, o de él se acepta, no sólo el bien como otro querido, sino incluso el propio acto de querer ese bien, asumido entonces en el don, y como expresión del vínculo con la persona amada.

Consiguientemente, gracias a la ofrenda de la voluntariedad elevada a don o a amor, el querer es “corroborado” en su obligación de crecer, es decir, de perseverar como intento de siempre más bien y, por eso, de más querer.

Y en vista de que se persevera en la intención de otro que el ser, o de bien, como intención de más bien, o más otro, solamente si el querer es refrendado por un amor que procede desde el amar donal y, por tanto, ofrecido siempre a la aceptación de otra persona, en esa medida, sin el amor, el bien no es un trascendental suficiente en antropología. Pues, correlativamente, al ser respaldada por el amar, que es un trascendental personal, la voluntariedad como intención de otro “desborda” el ámbito del bien como trascendental metafísico, por lo pronto en vista de que un bien puede no sin más ser intentado para otra persona, sino además ofrecido a ella con carácter de don o amor.

Desde luego la intención de bien como otro que el ser no se reduce a la coordinación de medios con vistas a un fin, ni siquiera último; aparte de que

25 De particular importancia es la comprensión poliana del amar de acuerdo con la vigilancia del corazón sobre la voluntariedad y sobre el mero inteligir, a manera de glosa de la frase del *Cantar de los cantares* (7, 2): «Yo duermo, pero mi corazón vela» (cf. *Antropología trascendental* II, p. 222). De donde cabría no sólo un sueño del *ver-yo* sino también cierta falta de vigilancia, por no estar referendado por el amar, en el *querer-yo*.

sólo tiene cabida si “se abre” a más otro, a más bien; pero, además, esa intención ha de ser respaldada por el amor en tanto que don ofrecido desde la persona.

Luego la comprensión del bien en tanto que otro posible de ser y por eso como trascendental del ser, no basta para el hombre como ser personal. Porque de acuerdo con su carácter de ser primario, pero dual, o en tanto que ser—*además*, la persona humana es radical y trascendental de manera superior a como es primera la realidad solamente principial; por eso le competen unos trascendentales más altos, o más “amplios” que los de la sola metafísica, entre los que se cuentan el inteligir y el amar. De ahí que el hombre no sea sin más un “ser” (y desde luego no un “ente”), entre otros, accesible desde una “especialización” de la metafísica.

La noción de bien en cuanto que otro que el ser, o, más propiamente, otro que la esencia, concierne de entrada al ser como principiación —distinto del ser libre—, en tanto que en su esencia siempre cabe que se amplíe la complejidad de causas formales de acuerdo con la “apertura” del “universo” de concausalidades debida a la causa final como causa de que no falte tal orden (al ser causa de que no falte el orden, la final posibilita una irrestricta ampliación formal que permite hablar de universo “abierto”).

Por su parte, la esencia de la persona humana crece de manera aun más rica y compleja que según lo otro como ampliación meramente “variativa”, pues, por lo pronto, comporta “creatividad” o estricta innovación, así como redundancia de lo innovado en lo previo, como es propio del dinamismo de los hábitos adquiridos y de las virtudes. En esa medida el bien de la esencia humana, su mejora, no se rige por principio o causa alguna, ni siquiera final, y sólo en cierta medida exige orden o, por lo menos, no como última perfección. De ahí, sobre todo, que la multiforme manifestación cultural de esa esencia nunca pueda ser reglamentada, ni, mucho menos, la inagotable iniciativa ética, o en torno al bien; al cabo la regulación moral prohíbe descuidar el intento de bien, eludirlo o impedirlo. Y en esa medida, para ser de nivel trascendental en antropología, la noción de bien como otro que el ser ha de ser elevada a don o amor.

Por eso tampoco basta, como acicate para la conducta humana, la trascendentalidad del bien, ni siquiera si se vincula con el anhelo de felicidad entendido como aspiración al bien irrestricto, es decir, a lo “absolutamente otro que el ser”, y que sigue al querer nativo. Pues por más que no sea posible “desentenderse” de querer querer más bien, siempre cabe violentar esa volición nativa, cuando menos a través de una comprensión unilateral de la me-

jora que se pretende aportar al ser, sobre todo si ese bien se busca exclusivamente para el propio ser. En tales situaciones, para rectificar el violento torcimiento infligido a la volición nativa, es todavía más perentorio el recurso al amar.

Mas el amar se dirige no simplemente al bien, y tampoco en su irrestricta ampliabilidad como otro que el ser; el amar se dirige a *otra* persona, según lo que el amor equivale al don por el que el dar de una persona apela a la aceptación por parte de la persona amada.

De donde, en definitiva, para sentar lo distintivo del amar no es suficiente entenderlo como un acto de querer, ni aun como benevolencia. El amar es más alto que el querer, y al verterse sobre él, lo eleva, con carácter de don, al ámbito del dar y del aceptar, que se convierten con el de ser persona, es decir, con un trascendental exclusivo del ser personal.

CAPÍTULO II AMAR Y QUERER

La voluntariedad del actuar humano puede ser elevada a la donalidad del amar, pero no equivale a ella; amar comporta dar y aceptar, y no sin más bienes, cuyo intento es la actuación voluntaria, ya que asimismo puede ser don o amor el propio quererlos, e incluso actividades que no exigen volición, como el solo inteligir, o la afectividad y aun, en cierta medida, el propio cuerpo.

Con todo, aun sin que el amar se reduzca a algún tipo de voluntariedad, incluso los actos de querer bienes concretos, o actos que comportan decisión racional para elegir esos bienes, por cuanto que son inviábiles si no los inviste la voluntariedad nativa, pues entonces carecerían de la intención de bien como otro que el ser, proceden desde lo hondo del vivir humano en la medida en que el querer nativo traduce en imperio la comprensión intelectual de la irrestricta ampliabilidad del bien, por más que nunca colmándola, y que siempre cabe más otro que el ser, y según lo que cualquier acto voluntario es acompañado por el anhelo de más bien, y de más querer.

Sin embargo, con mayor motivo que el querer, e incluso que el anhelo de siempre querer más, en lo personal es nuclear e íntimo el amar, que, por su parte, según Polo, es uno de los trascendentales de la persona humana, pero, cabe glosar, sin que sea equiparable con una modalidad superior de la volición, y ni siquiera si, desde el amar, ésta puede ser elevada a amor, como procura de bienes para la persona amada, es decir, como benevolencia, pues en tanto que intento de bien, tampoco la benevolencia equivale sin más a amar, esto es, a dar y a aceptar.

1. DONALIDAD DEL AMOR

En la explicación tradicional, basada en el planteamiento de Aristóteles, el amor es considerado como cierta inclinación hacia el bien: si *bonum quod omnia appetunt*, amar sería cierto “apetito” dirigido al bien, de manera tal

que incluso al matizar la índole de la *appetitus*, se suele dejar indiscutida su orientación hacia el bien.

Y al entender el amor como una conducta orientada hacia bienes, se distingue a su vez la *concupiscencia*, cuando el bien es intentado sólo para quien lo apetece, y la benevolencia, cuando para otra persona, y que, si es mutua, sería amistad. Con todo, entonces la persona amada se toma solamente como destinatario con relación a la *petitio* en torno al bien, y a manera de “otro yo”²⁶.

De otro lado se admite que, de acuerdo con su condición supuestamente apetitiva respecto de bienes, el amor sería una pasión primordial, de entrada concupiscible, aunque además “irascible”, si el bien es arduo. El amor equivaldría en consecuencia a la inclinación “básica” en cualquier apetito, y no sólo cuando se parte de un conocimiento sensible: el incoarse, o la iniciativa, del tender o del intentar, equiparable incluso con el deseo.

Pero el amar es una actividad espiritual irreductible a cualquier deseo, por lo pronto no sin más sensible; y antes que la iniciativa en la orientación hacia bienes conocidos y estimados como atractivos no sólo por placenteros o por útiles, ni sin más por honestos, y ni siquiera si se intentan por benevolencia, o para otra persona, el amor es con propiedad el vínculo que entre personas sobreviene cuando se dan y se aceptan dones, desde luego bienes, pero asimismo las propias actuaciones por las que esos bienes se intentan, o, aun, instancias de la propia vida personal.

Con todo, aunque el amar en rigor no equivale a intentar bienes conocidos, que atraen (o no), sino que estriba en dar y en aceptar, incluso como tal admitiría revestirse de cierta modulación sentimental, distinta no tanto según pasiones concupiscibles o irascibles, cuanto en virtud quizá de cierta “tonalidad” afectiva, de un modo en la mera *efusión* del amor o, de otro, cuando ha de imponerse sobre la dificultad o la adversidad, por ejemplo, según el cariño o la abnegación.

Por su parte, el intento de bien, sin más, equivale no a amar, sino apenas a querer, incluso si el bien se intenta para otra persona, y por más que el querer sea asumido desde el amar. Como intento de bien para otro, si la benevolencia es asumida por el amar, no se reduce a tal intento, pues comporta entonces sobre todo ofrenda, donación, que apela a la correlativa aceptación; actos éstos, el dar y el aceptar, superiores al de querer, aun si lo elevan a la condición de don o amor.

26 Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, 20, 2.

Por lo que, incluso si amar a otra persona de ordinario comporta benevolencia, es decir, querer bienes para ella, lo amoroso de tal conducta despunta con el ofrendar un don a quien se ama, o, no menos, al aceptarlo de esa persona, pues tomar, aceptando, es no menos donal que dar.

Además, el transir una actividad con el amor puede valer incluso en las que se llevan a cabo sin requerir voluntariedad, como las de solo inteligir; aparte de que no hace falta querer para amar, por más que el amar sobre todo incita a querer, es decir, a procurar bienes para la persona amada, pero de modo que lo amoroso del dar es no el intento de bien, sino el dar “a secas”.

Al cabo, el don que al dar y al aceptar se pone en juego es el amor con el que se unen los que se aman. Ciertamente es viable elevar a don el bien intentado y logrado; pero el dar no se reduce a dar bienes, ya que cabe ofrecer incluso la propia actividad de procurarlos, y se puede ofrendar no sólo el querer y lo querido, sino también la entera actividad, o, aun, el propio cuerpo y, en cierta medida al menos, la propia persona.

Así pues, los bienes se quieren, mientras que solamente se ama a personas, también cuando se benefician de la benevolencia. Mas ya que el ofrecerles la procura y logro de bienes, elevados a amor en calidad de dones, involucra cierta elección de esas personas, se habla entonces de *dilección*.

Sin embargo, ni siquiera si el amar a las personas comporta dilección, mejor que elección, cabe equipararlas con algún tipo de bienes. Por lo pronto, corresponde elegir propiamente no a personas en tanto que amables, sino bienes en tanto que intentables, y no sólo los que se ofrecen a las personas, o que se reciben de ellas: la dilección por la que la persona amada se prefiere a otras para ofrecerle la procura de bienes, sólo respecto de los bienes comporta una elección racional. A la par, ofrecer o aceptar el amor en modo alguno resulta de un acto de racionalidad práctica, y no exige discernir medios y fines.

De otro lado, aun cuando el amor entre personas humanas se incoa cuando se trenzan vínculos afectivos no siempre elegidos, como los que surgen de lazos familiares, o de otros tipos de afinidad (*philia*) o de atracción (*éros*), incluso entonces, y sin depender sin más de decisiones racionales, esto es, no de actos volitivos según la razón práctica, la perseverancia en la actitud donal o amorosa más que por afición, o afecto, y más todavía que con denuedo voluntario, se logra compartiendo dones (*agapé*).

A su vez, sin ser de suyo el amar un acto de querer ni de racionalidad práctica, no por eso carece de inherente actividad intelectual, pues lleva con-

sigo una intelección, más alta que racional, con respecto a la persona amada, y que es de seguro el primer don que se ofrece al amar, es decir, una señalada noticia intelectual, a manera de *comprensión*, de esa persona, en virtud de un correlativo aceptarla sin rechazar nada de la integridad de su ser.

Porque la intelección que va en el amor, y que es su primicia, es la única que, respecto del ser personal humano, no se cifra en interpretación, pues tampoco caben teorías acerca de lo que una persona es, o ha sido y será; sin el amor, lo que alguien sabe de sí y de los demás no pasa de ser hermeneútica.

De esa manera el inteligir intrínseco al amor, incluso sin que sea viable verterlo en argumentación racional, es más incisivo que cualquier otro con respecto al ser personal; la intelección inherente al acto de amar equivale a comprender a la persona amada según lo que ella es, por encima incluso de lo que hace o ha hecho, o pueda hacer, o de lo que merece o se le debe; se trata, además, de un acto intelectual en rigor abierto al futuro, pues únicamente al amar se conoce en cierta medida el porvenir de esa persona: que será amada (aunque, en las personas humanas sólo cabe garantizar la correspondencia en el amar a través del amar divino según lo que se llama “confirmación” en la caridad).

En último término sólo mediante el amar, y la mutua comprensión que comporta, se vinculan entre sí las personas en calidad de personas, sin quedar entonces entendidas como bienes: nunca como medios pero ni siquiera como fines. En ese sentido, mejor aún que una criatura que Dios se hubiese propuesto como “fin en sí misma”, el hombre es un hijo que Él ama, y al que no se cansa de ofrecer dones; en lo que, por lo demás, se cifra tanto la dignidad de la persona humana cuanto la extrema manifestación de la Gloria divina en el Sacrificio del Hijo de Dios humanado.

Y sobre todo en vista del amor divino nunca basta considerar a las otras personas como fines y, de ninguna manera como medios; sin referirse a Dios, al tratarlas, se desconoce no sólo la dignidad que les compete sino sobre todo la alteza divina.

De todas maneras, aun si de suyo el amar no equivale a intentar bienes, sino a dar y aceptar dones, de ordinario el hombre sólo puede amar a través de la benevolencia, es decir, sin prescindir de intentar bienes para otras personas, pues para ofrecer dones hace falta lograrlos a través del querer: «obras son amores y no buenas razones». No obstante, respecto de los

bienes, lo propio del amar está, antes que en el intento o procura de ellos a través de los actos voluntarios, en darlos, así como en aceptarlos; y tanto las obras voluntariamente logradas, cuanto incluso los propios actos de intentarlas o procurarlas.

Gracias al querer, cifrado en la procura y logro de bienes, el hombre desde luego intenta los fines convenientes a la naturaleza asumida en su esencia, pero, sobre todo, produce y aporta obras: instituye la sociedad, crea y transmite la cultura, según lo que “enriquece”, antes que nada, la esencia de la persona humana, cuya riqueza más alta está, de otra parte, en las virtudes.

De esa manera, ya el querer, y no sólo el amar, supera el mero comportamiento tendencial según el que los individuos de las naturalezas orgánicas, aun si crecen y se reproducen, apenas sobreviven, de modo que sus logros instintivos —como por ejemplo un nido o una guarida— no son susceptibles de perfeccionamiento; mientras que producir, aportar bienes de cultura, organizar la vida social, son actividades indefinidamente mejorables en la medida en que se cifran en actividades prácticas, es decir, en acciones que involucran ideas *trasvasadas* —o *extrapoladas*— a las obras mediante la conducta voluntaria. La socialización y la cultura son propias del hombre en cuanto que son posibilitadas por el querer, y éste por el inteligir que lleva consigo; y uno y otro son perfeccionados o potenciados por hábitos, es decir, por virtudes.

No obstante, ninguno de esos actos voluntarios, y menos las solas tendencias naturales, estriban de suyo en amar. Tanto el actuar ético-político como el productivo, técnico o artístico, y aun las virtudes, son susceptibles de ser elevados a amor, a don, pero no equivalen sin más a amar.

Lo peculiar del amar es la ofrenda o la aceptación de lo conseguido al actuar, o aun del propio actuar, así como de las capacidades activas; incluso es viable ofrendar la voluntariedad de esos actos y la intelección que comportan, o también las virtudes, pues desde luego los dones del amor se logran no sólo mediante la actuación práctica o el trabajo.

Luego es viable ofrecer en calidad de don o de amor incluso aquello que no hace falta querer para procurarlo, como el saber, que se logra, no queriendo, sino sólo inteliendo: el saber se conquista sin necesidad de querer nada, esto es, entendiendo sin más. Y puesto que en alguna medida cabe darlo y aceptarlo, no es imposible amar con el solo inteligir.

El saber no es asequible intentándolo como si fuese un bien, o “algo” otro que el ser; por eso para incrementar el saber no vale querer, es decir, intentar procurarlo mediante actuaciones distintas de la mera búsqueda de saber más: al saber se accede simplemente entendiéndolo. Ni siquiera la búsqueda de saber, como tal, necesita volición, ya que a su encuentro le es inherente buscar más saber; y para sólo saber más, la actividad volitiva ha de ser, por así decir, depuesta (aunque sea preciso querer para expresar lingüísticamente lo averiguado, para comunicarlo); correlativamente, para detener la busca de más saber solo, basta querer un bien, intentarlo.

En consecuencia, de nada serviría querer, como si fuera un bien, el saber que aún no se sabe (lo “otro” no respecto del ser sino de la verdad), ya que el saber, sin necesidad de quererlo, es buscado a través de, y por, el saber encontrado. Lo que siempre sí cabe es ofrendar el encuentro del saber, así como, su búsqueda: elevarlos a amor. Y, sobre todo, es viable amar el saber en tanto que, en su plenitud, se convierte con Dios (por Revelación se sabe que, manifestado, “es” una Persona divina).

Con todo, dar y aceptar el saber apenas en alguna medida es posible para el hombre (sólo Dios puede infundir sabiduría en el corazón humano); por lo pronto, el que lo ofrece —el maestro—, ha de confiar en que su saber puede ser enriquecido por quien lo acepta —el discípulo—, dando a su vez éste su actividad intelectual para aceptarlo, y aceptación que no menos enaltece el saber del maestro.

Así pues, es viable amar a través de actos extravoluntarios, es decir, sin procurar bienes, como al entregar y recibir el solo entender; y puesto que también se puede vivir aceptando y dando el propio ser, no menos la verdad con la que éste luce; y ni el ser ni la verdad son sin más el bien, que es lo otro que el ser, posible de ser. Por eso la ofrenda de la propia verdad, hasta donde se llega a saber, es decir, la sinceridad, junto con la sosegada aceptación de esa verdad propia, tanto como la de otra persona, estriban en actos de puro amor, antes que en intentos voluntarios.

De donde mediante el amar se eleva a don la actividad intelectual humana, y no sólo según el crecimiento de la esencia, que procede al descender desde el ser personal, sino también en el nivel de ésta —con claridad, por ejemplo, según el *obsequium fidei*—.

Al cabo, tanto como el amar, el solo entender, siendo no menos libre, y en el nivel personal convertible con el amar, en modo alguno es una actividad voluntaria: de suyo no comporta acto volitivo alguno, ni siquiera al

descender crecientemente en calidad de esencia humana. La intelección según la que esta esencia crece de manera patente es libre cuando es habitual, ya que entonces su avance no depende de ninguna instancia ajena a su propia “actuosidad”; y en tal medida es libre para ser donal: según su libre condición, el inteligir puede ser elevado a don, y ser en esa medida amoroso; es así como cabe ofrendarlo, incluso si es solamente para inteligir más, es decir, intelección teórica.

De otro lado, el inteligir teórico, en lo que tiene de encuentro, pero también según la búsqueda, siempre comporta cierto aceptar, según lo que de entrada es donal, así como de suyo de condición amorosa. Además, en cuanto que de antemano estriba en aceptar, la intelección es filial: aceptar la realidad al inteligirla es aceptarse como hijo (no sólo si se trata de la propia realidad). Y por más que a través de la intelección también sea posible pretender plena identidad —o plena independencia (al cabo, soledad)—, aun así el inteligir es de suyo reverente y piadoso: al inteligir, sin más, el hombre se reconoce como hijo. Por el contrario, al pretender identidad mediante la intelección, ésta es violentada. Y, paralelamente, actuar pretendiendo la identidad, o renunciando a la filiación, no es más valiente ni más audaz (ni más libre) que avanzar en el inteligir teórico sin detenciones, aceptando generosamente, en calidad de hijo, la realidad.

Por su parte, si el inteligir es objetivante, es libre y donal sólo ínfimamente, ya que es *limitado* por *constante* y *mismo*, y en cuanto que, al menos en su incoación, se conjuga con el conocimiento sensible. Por lo demás, con respecto a la intelección objetivante vale cierto carácter voluntario, o de ser querida, aunque sólo en la medida en que se vierte en expresión lingüística, pues entonces requiere obras prácticas.

A su vez, ya que el inteligir práctico o, además, productivo, es aportante, de donde también libre, en esa medida le compete asimismo cierto carácter donal, pues aun si de ordinario se emplea interesadamente, esto es, a manera de medio para un fin, siempre cabría no idear o no llevar a la práctica la aportación.

De parte suya, el amar, siendo distinto del inteligir aun al involucrar una peculiar intelección, es una actividad de suyo libre; y se distingue de la actividad intelectual, asimismo libre, tanto si ésta acontece sola, cuanto si, como ideación del bien en tanto que otro que el ser, se inserta, según el querer, en otros actos, es decir, si va “dentro” del actuar tornándolo intento voluntario.

Pero el amar puede asumir tanto el querer cuanto el entender, y elevarlos a su altura donal, patentemente libre. Por lo pronto, el querer tiene de libertad por lo pronto lo que le compete de entender y, nativamente, lo que el querer querer más o querer querer más bien tiene de irrestricta apertura intelectual según la noción de bien como otro que el ser, desde la que, consiguientemente, es posible la libertad electiva de acuerdo con la razón práctica (en cambio, el tender que sigue al conocimiento sensible carece de libertad, pues se rige por el instinto). Y es así como, a su vez, el acto, nunca suficiente, de querer querer más equivale al poder de la voluntad; poder en modo alguno espontáneo, o no mera fuerza, sino poder libre por ser lúcido en virtud del entender que lo “provoca”. Con todo, desde el amar, la actividad voluntaria accede, si cabe, a una mayor libertad.

Porque el amar es libre sin estar subordinado a ningún otro acto, ni de entender, ni de querer, ni a poder alguno, por más que de entrada el amar ofrece un peculiar entender que le es inherente, sin restricción alguna abierto a la entera realidad de la persona amada. Y en esa medida, al ser intrínsecamente inteligente, pues empieza por ofrendar el don de un saber peculiar, cifrado en la comprensión de la persona que se ama, esto es, en el por entero abrir a ella la actividad intelectual, con carácter de aceptación cordial, sin rechazar nada, el amar es libre de acuerdo con la más abierta y versátil intelección de cuantas puede vivir una persona²⁷.

De ese modo el saber inherente al amar, como primer don que al amar se ofrece, y que es acerca de la persona amada, puesto que de alguna manera abarca lo que todavía no se ha entendido de ella, es más intelectual que el que es insertado al querer; y el “poder” del amor —si acaso lo necesita— es asimismo superior al del querer.

Y puesto que el amar comporta un poder superior al del querer, o, mejor, por no echar en falta poder alguno para tener vigencia e ir adelante, es decir, para dar y aceptar dones, en cierta medida no necesita la ley moral para “cumplirla”; normatividad ésta que, en rigor, concierne al intento de bien, antes que al amar (también de ese modo cabe entender el «¡Ama y haz lo que quieras!» de san Agustín).

De manera que el amar, esto es, la actividad de dar y de aceptar, tanto como el amor, equivalente al don, y en el que el amar asume no sólo los resultados de la actuación sino incluso las distintas instancias del actuar

²⁷ Desde donde resalta la afirmación de san Josemaría Escrivá: «Más que en “dar” la caridad está en “comprender”» (*Camino*, n. 463).

involucrado, son libres no menos que la sola intelección, y sin necesidad de ser voluntarios, aunque desde luego no excluyen la voluntariedad, pues más bien la elevan a la condición de don (por lo que, menos aún, el amar estriba en tendencia, y ni siquiera en intento como el querer).

Y es en vista de esa soberanía de la libertad con la que avanza, la donalidad del amar no pide ser gobernada o regida por una intelección previa que hubiera de insertarse en ella, como si fuese un acto de querer; pero, al revés, el inteligir y la volición sí pueden ser dirigidos por el amar, o incluso lo “necesitan”, pues, más aún que por el inteligir, el querer es liberado desde el amor cuando es elevado a don, ya que entonces se excluye que el querer querer más se recluya en quererse, en pretensión de sí como bien aislado.

En definitiva, dar o aceptar, en tanto que son actos equivalentes a amar, no se reducen a querer ni a inteligir, pues, por lo pronto, cabe dar y aceptar el querer y el inteligir. Sin más se da, o no se da; dar es cuestión no de entender ni de querer, sino tan sólo de dar; si se da, no hace falta querer dar, ni tampoco entender el don; si no se da, de nada serviría querer o entender. Ofrecer algo entendido y querido o, además, producido a manera de don, es decir, elevar a don lo entendido y querido, tanto como el entender y el querer, no menos que el hacer, equivale simplemente a amar, sin que sea preciso “querer amar” ni “entender el amor” o, mucho menos, “producirlo”.

Al excluir un acto de “querer-dar” distinto del acto de mero dar se apunta a la soberanía y suficiencia propias del acto de amar, mas no a una característica de las actuaciones voluntarias, apuntada ya por Wittgenstein, a saber, que al llevar a cabo voluntariamente cualquier otro acto que no sea de solamente querer, en modo alguno hace falta un presunto acto de querer separado de esas actuaciones queridas.

Así, por ejemplo, querer-correr no es un acto distinto del de correr-queriendo, pues querer un bien concreto, como el correr, o como la meta que, corriendo, se logra, estriba sin más en “introducir” la intelección de ese bien en el actuar, a manera de guía, y, además, nunca careciendo de la apertura intelectual a la irrestricta ampliabilidad del bien como otro que el ser, de inmediato vertida en el acto de querer querer más bien, o de querer querer más, por el que dicho bien concreto es intentado o querido, esto es, bajo la índole de bien o en tanto que otro que el ser, posible de ser.

En esa medida, para actuar queriendo hace falta entender, con carácter de fin, ese actuar y, de ordinario, entender asimismo un fin de la actuación, por

más que entender tales fines no equivale a quererlos; querer es actuar guiando las acciones por algún fin entendido como bien, esto es, como otro que el ser, aun si desde luego la precedencia de la comprensión del bien con respecto a su ser introducida en el actuar puede no ser temporal, ya que, además, cabe corregirla mientras se actúa.

Luego correr es voluntario cuando es una actividad que incluye, a manera, por así decir, de régimen interno, corregible, la comprensión del correr como un fin, y la del fin para el que se corre, lo que, además, exige la comprensión del bien sin más, o como otro que el ser, en tanto que irrestrictamente ampliable. Y es así como en modo alguno existe un acto de “querer correr” separado respecto de otro de “correr queriendo”, como si aquel acto de solo querer se hubiera de introducir en el de correr. Por más que para correr hace falta querer, este querer solamente es “real”, o sólo se “ejerce”, corriendo, en la medida en que querer equivale a insertar la comprensión del fin en cuanto que bueno —es decir, otro que el ser, y por eso mejorable—, a manera de norma, en la actuación. (Sólo cuando, por ejemplo, se padece algún impedimento físico para la actuación voluntaria, por ejemplo de correr, cabría un acto de querer correr sin correr. Y, como es obvio, se tiene en cuenta un correr voluntario, o no meramente instintivo).

De donde las actuaciones voluntarias son no una “suma” de un querer y del actuar correspondiente, por ejemplo, de querer y de correr, sino, más propiamente, un *actuar queriendo*, por ejemplo, correr queriendo, lo que equivale a correr, sí, pero contando, en esa actuación, con la idea del bien intentable por medio de ella, y sin que haga falta un previo acto, “interno”, de querer-correr sin correr. Además, la idea del fin intentable al correr, entendido como un bien, sólo se tiene si a la par se intelige la apertura irrestrictamente ampliable del bien como otro que el ser, y, por eso, si también se quiere querer más bien o querer más, es decir, si el intento de ese fin es investido por la voluntariedad nativa o primordial.

El actuar voluntario, o lo voluntario del actuar, es entonces el insertar esa dual comprensión sobre el bien en el comportamiento, con carácter de norma vigente en el llevarse a cabo las acciones involucradas, que entonces son conducta querida. El actuar es voluntario al ser regido por la intelección decidida o racional, siempre corregible; y es “empoderado” porque sobre todo lo dirige la comprensión de la ampliabilidad irrestricta del bien como otro que el ser o posible de ser, más alta y abarcante que la razón práctica: introducir esa doble y complementaria intelección acerca del bien en el actuar equivale a constituirlo como voluntario.

A su vez, la condición constituida del querer, debida por lo pronto a que exige que en el actuar se inserte la comprensión del bien concreto, y que a la par esa actuación sea investida por la voluntariedad nativa, comporta que la persona intervenga en la volición de manera más “comprometida” que en el solo inteligir. Y tal compromiso de la persona al querer resulta aún más neto cuando el querer es asumido por el amar.

Al ser la volición asumida por el amar, aunque es intencional no respecto de otra persona, sino de bienes —incluso si se trata de benevolencia—, quien quiere se compromete a querer en cierto sentido irrevocablemente, pues la actuación voluntaria queda sin más cumplida; mientras que en el solo inteligir el amar espolea la búsqueda, incluso hasta posponer el encuentro, por esperar lo siempre mayor. Según la elevación del inteligir a amor o don, el encuentro con la persona amada es en cierta medida aplazado con miras a buscar un don mayor, ya que el inteligir se resiste, por decirlo así, a quedar constituido como si se “desgajara” de su avance, de modo que se ofrece sobre todo el abrirse a más inteligir. En cambio, elevado a amor, un acto de querer esto o aquello comporta un don de alguna manera “decidido” con respecto al querer querer más —que, a su vez, no sobreviene aislado—. Desde luego tampoco se consume o se “sacia” entonces el amar, por más que según el querer cada vez se completa el don, y no según el solo inteligir, que al cabo siempre estriba en búsqueda de más don, hasta el punto de que si esa búsqueda faltara, no cabría para el hombre amar mediante el sólo inteligir.

Así pues, debido a la suprema suficiencia del amar en modo alguno se precisa de un acto de querer amar o de uno de entender el amor. Con lo que tampoco hace falta introducir ninguna intelección previa en un actuar distinto del que es ese acto de amar. Desde luego el inteligir equivale sin más a habérselas con cierta noticia, y el amar de entrada la ofrece; pero ninguno de estos dos actos necesita insertar una comprensión en un actuar distinto, a la manera como se constituye el querer.

Tal comprensión, la que va dentro del amar, es peculiar: es ya amor, no intelección sola, y sin que hubiera de ser insertada en el acto de amar como si este acto fuera voluntario. El inteligir que va dentro del amor es, por así decir, amoroso o transido de amor: desde luego *verbum spirans amorem*, pero, prioritariamente, *intellectio amans* o *amor intelligens*; y de seguro es el primer don que se da con carácter de amor, la primicia del don que es el amor. Y también por eso, puesto que el amor “concibe” y arrastra consigo una comprensión peculiar, para amar no hace falta nada más que amar, se-

gún lo que, inicialmente, pero además siempre y, quizá, sobre todo, amar estriba en comprender.

En cambio, los actos voluntarios equivalen a insertar la intelección del bien concreto, previamente decidido, en el actuar, y requieren no menos que el inteligir previo, el poder volitivo, cifrado en el acto de querer querer más, que acompaña a la intelección del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliabilidad; poder que, como volición nativa, incrementable además según la virtud, inviste el actuar tornándolo, a la par con la decisión racional acerca del bien concreto en él introducida, voluntario. Luego el intento de eso bueno concreto resulta imposible no ya sólo sin la intelección razonada del bien concreto, sino además sin la de la ampliabilidad irrestricta del bien, así como del consiguiente acto voluntario primordial de querer querer más bien o querer querer más; de donde nada cabe intentar volitivamente —ningún bien— sin “intentar” querer más bien y, por eso, más querer.

Al cabo, en vista de que el amar no requiere un previo inteligir que se le inserte, sino que de antemano ofrece la peculiar comprensión de la persona amada con la que el amor se inicia, en modo alguno hace falta un acto de querer amar, y ni siquiera como si hubiese que amar queriendo, desde luego porque ese presunto acto voluntario no se compondría de un acto de querer amar y de la actuación de amar; pero, sobre todo, porque de suyo amar no es actuar queriendo un bien: no estriba ni en idearlo ni en intentarlo. Y en esa medida para amar no se necesita querer, aunque de ordinario tampoco puede el amar crecer sin elevar el querer a la condición de don o amor según la benevolencia.

Incluso cabe donar algo real no querido. De ahí, por lo demás, que el amar posibilite llevar a cabo una actuación no querida, o actuar “sin querer”, por lo pronto, sin querer lo que se logra actuando, como al gastar la vida por las personas a las que se ama, o más aún al entregarla a la muerte por ellas (la muerte no puede ser un medio querido para ningún fin, mucho menos por Dios. Con todo, sólo Cristo hace posible amar en el trance de la muerte, pues sólo en Él, y por Él y con Él cabe dar la vida, incluso si no es posible evitar la muerte).

Correlativamente, la falta de amor puede explicar conductas voluntarias débiles, que cabe describir como de “querer sin querer”²⁸.

En definitiva, si por lo común el amar involucra lo voluntario o querido elevado a don, no obstante, elevar a don eso voluntario, es decir, darlo o

28 *Ibid.*, n. 714.

aceptarlo, en lo que estriba el amar, no equivale a “querer dar” el don, o a “querer aceptarlo”, ni tampoco a “querer” a la persona a la que el don se ofrece o de la que se acepta; en lugar de ello, dar o aceptar dones equivale a amar a las personas que los aceptan o los dan, por lo pronto comprendiéndolas.

Sirva un ejemplo. Para visitar un enfermo desde luego hay que querer tomar algún vehículo, querer entrar en la habitación, querer realizar algunas acciones de servicio; pero sólo si se ama al enfermo, esa actuación es una ofrenda amistosa; de lo contrario, apenas se cumple un deber, se gana un sueldo, se ejerce una profesión, y no se hace una visita en sentido estrictamente donal, por más que se aporten diversos servicios.

Lo propio de cualquier encuentro amistoso, y no sólo de una visita guiada por el amor, es la aceptación de la persona amiga, y la consiguiente donación (siquiera de una visita); aceptación que se inicia con la comprensión abierta al ser entero de esa persona, de manera particular a las deficiencias y defectos de ella, sin rechazarlos o, más aún, acogiéndolos con miras a aportar alguna ayuda para sobrellevarlos o corregirlos.

Así, en virtud del dar y del aceptar que son el amar se conduce un “encuentro” con la íntegra realidad de la persona amada, incluso cuando no se logra entenderla por entero, y aun si con el querer no se llega a intentar un bien proporcionado a ella.

De modo que ni siquiera es el amar un querer “desinteresado”; de entrada, porque no es querer alguno, pero además porque ningún querer es desinteresado, pues equivale al intento de lograr algún bien. “Desinteresado” es ya el solo inteligir, o inteligir teórico, tanto como el amar, mas nunca querer alguno; y, en rigor, más que desinteresados, el amar y el solo inteligir son de suyo ajenos a cualquier interés.

Luego el acto de amar, incluso al involucrar de ordinario actos de querer, no estriba propiamente en ninguno de ellos, sino en el elevarlos a don, lo que resulta inasequible para cualquier acto de querer. No basta querer para dar, para “hacer” de un acto voluntario un don, ni para aceptar dones; ningún bien querido es, por serlo, un don, así como tampoco de suyo son dones ni los medios ni fin alguno. Correlativamente, el acto de amar no busca fines, ni pone medios, pues como tal no equivale a intentar bienes, ya que estriba no en querer sino en dar o en aceptar, y en comprender al dar o aceptar.

A su vez, de manera muy alta es expresión del amor, cuando éste lo asume, el anhelo que acompaña a cualquier acto de querer al ser investido

por la voluntariedad nativa como acto de querer querer más bien y, así, de querer querer más, y que en esa medida se corresponde con el poder voluntario. En esa medida, además, desde el amar, o elevados a amores, mucho más se “empoderan” los actos volitivos, pues, de un lado, se intensifica el anhelo de más querer y de querer más bien, mientras, de otro, la peculiar curvatura del querer, en el nativo, es liberada del egoísmo de pretender la plenitud —si no la identidad— mediante la auto-volición.

Al cabo, el amar, es decir, el dar y el aceptar, que corresponden al nivel del ser personal, en tanto que baja al de la esencia, respalda y fortalece el querer, también en su dualizarse con el anhelar más querer y más bien. De donde el amar, más aún que “dar forma” a las virtudes —la caridad es la *forma virtu-tum*—, las provoca y garantiza.

Con todo, cabe no menos un querer sin ese refrendo desde el amar, y, en consecuencia, una frustración egoísta, solitaria, de la benevolencia, que se queda en “amor propio”: un “altruismo” soberbio (aunque quizá también es viable cierto “egoísmo” humilde, por ejemplo, de los débiles).

Así pues, la distinción entre amar y querer es neta, pero no excluyente; el que ama, busca querer más para poder dar y aceptar más, para acrecentar el don; el amar es ingenioso; aviva el empeño en querer más y, sobre todo, exige crecer en virtudes, que son los superiores bienes que cabe querer, pues más que obras o actos voluntarios buenos, las virtudes son el creciente “poder de bondad” en el querer de quien quiere. De donde el que en su amor da lo suyo, ante todo ha de ofrecer virtudes siempre mejoradas y mejorables.

Por su parte, las virtudes comportan en primer término un crecimiento del poder volitivo correspondiente al querer primordial, es decir, un voluntario crecimiento de la volición nativa como querer querer más bien y, por eso, querer querer más, de acuerdo con la peculiar curvatura de lo voluntario, pues al querer querer más se quiere que la voluntariedad sea, de un lado, mayor, o más “intensa”, así como, de otro, más abierta a bienes, más “amplia”: que sea crecientemente queriente. Y tal enriquecimiento del querer equivale a la diversificable virtud voluntaria.

Con todo, el mayor aliciente para el crecimiento la virtud y, a la par, el más alto criterio ético, se encuentra no en el propio provecho ni la mejora de realidades cualesquiera en favor propio o ajeno —aun si siempre es malo descuidarse del bien—, sino en el ofrendar dones, y no sólo bienes, a la aceptación de la persona amada, o el tornarse capaz de aceptarlos de ella.

De ordinario el bien se toma como criterio suficiente de moralidad con tal de que sea un bien voluntariamente intentable. Sin embargo, la noción de bien como lo otro que el ser, es decir, como lo que es añadible al ser, en su esencia —pues lo que lo mengua es el mal—, no equivale sin más a la noción de lo debido (*tò déon*), que seguramente es la que concierne a la ética, a la moral.

Desde luego el bien como otro que el ser (mas no otro que el lucir del ser —o el contraste de ese lucir con lo extramental carente de luz—, en lo que se cifra la verdad) en modo alguno excluye que le competa ser debido (así como no excluye que le competa lucir, pues cabe una verdad del bien, o verdad práctica, y no sólo del ser). Pero lo debido es no sin más, ni de suyo —*simpliciter et per se*—, el bien; el deber se instituye no apenas desde el bien, sino más que nada en orden a la fidelidad en la amistad o, al cabo, en el amor, y, cuando menos, a la equidad exigida por la justicia (la fidelidad en la amistad —en su crecimiento— exige mucho más que la justicia). Lo justo, tanto como lo fiel, es, antes que el bien, la verdad: ser veraz; y de manera más alta ha de ser fiel el amar en tanto que no “se cansa” de dar y de aceptar.

Menos todavía equivale lo debido a lo conveniente que perfecciona una naturaleza, ya que la perfección natural ni siquiera se equipara con el bien (aun si desde luego no se opone a él ni le queda “fuera”), pues en vista de que tal perfeccionamiento se debe a las causas físicas, ante todo a la intervención de la causa final como principio de que no falte la ampliación de la complejidad formal, en rigor carece de razón de otro que el ser o que la esencia. Al cabo, nada es debido tan sólo por ser otro posible de ser, o bueno, ni por ser perfecto, a no ser el bien justo, que tampoco es el único debido, y que lo es más por justo que por bueno.

Luego lo moral o lo ético no se descubre tan sólo a partir de la noción de bien ni, mucho menos, de la de fin natural, pues el bien es, en lugar de lo que todos apetecen, lo otro que el ser como posible de ser, es decir, como añadible a la esencia potencial de un acto de ser. Desde luego lo moral es no el ser, ni a secas la verdad, pero tampoco el bien sin más, sino actos de la persona en cuanto que debidos a otras personas. De donde lo debido, en cuanto que equivale a lo moral o ético, se impone a partir de los vínculos, sobre todo de amor, entre personas humanas, o entre la persona humana y Dios, antes que sólo con respecto al bien, y ni siquiera al bien “común”.

Es más, ni aun el crecimiento de la esencia humana, que al cabo es la virtud, agota la exigencia moral, por lo que tampoco basta para determinarla. Para ser debido, un bien ha de serlo por ser exigido por la justicia o, de

modo más alto, por la amistad, es decir, debido en vista de la relación de una persona con otra persona. Y, comoquiera que sea, eso debido es no tan sólo el bien moral, pues también es debida la verdad; de más inmediata relevancia ética que el bien es, por lo pronto, la verdad, ya que si el bien no fuera verdadero no sería bien; además, nunca un bien sería debido si lograrlo conllevara engaño o simulación. De otra parte, incluso a veces es debido cierto mal, por ejemplo, privarse de la tranquilidad para ayudar al prójimo. En manera alguna es moral provocar el mal, pero permitirlo o tolerarlo a menudo lo es. A su vez, la moral prohíbe “hacer” el mal, pero no manda hacer el bien sin discernimiento. De ahí que seguramente que casi todos los mandamientos de la ley de Dios sean preceptos negativos; y, en los positivos, antes que “hacer” el bien se manda amar a Dios y al prójimo, empezando por los más allegados (sería inmoral hacer el bien sin empezar por favorecer al más “próximo” del prójimo). En definitiva, el criterio de moralidad o ético no es definido sin más por la distinción entre bien y mal, aunque hacer el mal, o descuidarse respecto del bien, sea siempre inmoral.

De donde ni siquiera lo ético o lo moral se restringe a algún tipo de derecho, ni siquiera a los “derechos humanos” o al derecho “natural”. El derecho regula el intento de bienes, mientras que la moral es más amplia que cualquier legislación en torno a bienes, incluso espirituales. La moral o la ética equivalen, mejor, a la averiguación o, más aún, a la invención, de lo que deben llevar a cabo los que se aman; deber éste que, ante todo, estriba en amar, y que no cabe enmarcar con exclusividad dentro de ningún tipo de racionalidad, pues trasciende no sólo las culturas y los derechos, sino también las lógicas.

Por otra parte, en ocasiones el logro voluntario de bienes puede ser inmoral, aun si se trata de bienes inherentes al ser humano, como las virtudes. Así, aunque de modo patente el orden es una virtud, su procura indiscriminada puede ser no sólo cargante sino además ofensiva para el prójimo; a la par, cuando falta orden —o, por ejemplo, alegría— la virtud no es moral, e incluso puede ser inmoral²⁹.

En esa línea puede entenderse el aforismo «*In medio, virtus*», de modo semejante a como en artesanía puede ser bella la imperfección. Ronda asimismo esas indicaciones la máxima atribuida a Epicuro: «no hagas aquello

29 Así, por ejemplo, la exhortación agustiniana “guarda el orden y el orden te guardará a ti”, tanto como la de *Camino*: “virtud sin orden, ¡rara virtud!”, ante todo valen, cabe sugerir, para el “orden de la caridad” u *ordo amoris*.

que pueda avergonzar a tus amigos»; aunque más debido que no infligir vergüenza a los amigos, es ser concorde con ellos.

Con todo, en la amistad resultaría inmoral dar o aceptar cualquier descuido en el bien, tanto como, aún más, limitarse a dar o aceptar lo justo; lo debido a los amigos es ante todo acrecentar la amistad. En esa medida el primer mandamiento es siempre amar más, pues nunca se ama suficientemente.

Al cabo, pues, aquello que distingue el amar, antes que habérselas con bienes, es ofrecer dones a otras personas, o aceptarlos de ellas. Y si se puede otorgar índole de don a las obras y a los actos voluntarios por los que han sido producidas, mucho más a las virtudes del querer; aunque también es viable amar con los actos intelectuales insertos en la volición, o incluso con los que no se vierten en voluntariedad, o se llevan a cabo sin intervención volitiva, como el inteligir solo, o los afectos y sentimientos.

No menos de esa manera, es decir, sin intervención volitiva en cuanto a su logro, cabe amar con el cuerpo, pues aun éste, y no sólo en la medida en que es convocado en acciones voluntarias, puede llegar a ser un don o amor (muchos gestos del amor, de manera clara en el paterno-materno, o filial, nacen sin necesidad de intento voluntario; es más, sin esa mediación son más límpida manifestación del amar).

Y a la vista de que desde el amar personal incluso el cuerpo puede elevarse a don y, en cierta medida, la propia persona, cabe hablar de “don de sí”, o de aceptación de otra persona a manera de don. De donde amar es ofrendar desde luego aquello de lo que voluntariamente se *dispone*, es decir, las obras, pero asimismo es viable ofrendar el propio *disponer*, lo que no equivale a *disponer del disponer*, sino a darlo, a ponerlo a disposición, o prestarlo en calidad de servicio. Por su parte, el cuerpo humano, en tanto que es naturaleza individual asumida en la esencia de la persona, en modo alguno es *disponible*, sino que, más bien, es convocado en el disponer, y sólo en esa medida puede ser elevado a don o amor³⁰.

De ese modo el dar y el aceptar propios del amar son, de seguro, con la comprensión ofrecida a manera de primicia del don o del amor, lo más alto, y a la par más profundo, de la “actuosidad” de la libertad humana, puesto que en su efusión “aglutinan” o convocan cualquier acto dispositivo, o procedente según libertad, tanto como manifestativo de la intimidad

30 Polo llama *disponer* a la extensión de la libertad trascendental en la manifestación que es esencia de la persona humana (Cf. *Antropología trascendental*, tomo II, p. 17, o los apartados J, 6 y 7, pp. 233-242).

personal: desde luego el querer, y todavía más directamente el inteligir, pero asimismo la sensibilidad e incluso la propia vida corporal.

Y pese a que tradicionalmente se suele adscribir el amar a la voluntad, mientras se entiende la libertad como cierta propiedad de los actos voluntarios, más bien el amar, no menos que la libertad, así como el inteligir, se convierten con la radicalidad primaria, aunque dual, de la persona como acto de ser, sin suponerla bajo la índole de sujeto, y equivalente por eso a la intimidad como co-existir intrínseco, o según el carácter de *además*.

De donde ser “actuoso” en libertad o abrirse “hacia dentro” en intimidad, equivalen a *ser*, ser personal, no a actividades ulteriores respecto del acto de ser persona; e inteligir y amar son actividades no que “sigan” a la de ser, sino que se convierten con el ser personal como libertad e intimidad: trascendentales del ser, aunque exclusivamente de la persona como ser; y por ser trascendentales personales, avanzan “sin salir” del ser que es la persona, desde el que se vierten, como en descenso, según la creciente actividad de nivel esencial, que tampoco es extrínseca al ser humano, a su intimidad, ni siquiera cuando es dedicada a la “construcción” del orden social.

Mientras que, a diferencia del amar y de la libertad, o del inteligir y del co-existir intrínseco como intimidad, el querer no es radical o primario: no se convierte con la persona, no es trascendental; es apenas la actividad según la que, en el ámbito del crecimiento de su esencia, la persona humana se conduce en procura del bien, tanto más del “bien común”. El querer es posible sólo en el nivel esencial de la vida humana, y desde el inteligir, así como desde la libertad, y con carácter de manifestación de la intimidad personal, según lo que puede ser asumido por el amar, o “transido” por él.

Así, de manera paralela a como cabe encauzar el amar desde luego a través del querer, pero no menos a través del inteligir tanto como de la afectividad y aun de los actos corporales, también en la entera vida esencial humana, y no sólo en la volición, “campea” la libertad, o se manifiesta la intimidad. En esa medida ni siquiera la libertad con la que en la esencia humana procede la conducta es sin más una “propiedad” de lo voluntario, y antes que cifrarse en una “autoconducción” hacia el bien, la que, por lo demás, en modo alguno puede equipararse con una autodeterminación o, menos aún, con una autocausación, equivale con mayor radicalidad a cierto “expandirse” o “extenderse” la libertad convertible con la actuosidad de ser persona humana, a través de la esencia, según el disponer, con lo que se “ensancha” esta esencia, es decir, crece de manera no principal sino libre.

Luego la libertad humana es radical y primaria, mas de acuerdo con su condición de avance intrínsecamente dual, como lo es no menos el intrínseco co-existir equiparable con la intimidad, y la donalidad del amar junto con la lucidez del inteligir, y que también avanzan libremente cuando se vierten en descenso según el crecimiento de la esencia personal.

Por lo demás, aunque la libertad que se convierte con la persona es más radical que la de la conducta o de los “actos humanos”, equivalente al disponer, de nivel esencial, aun así, no es una libertad “ontológica”, pues al convertirse con el ser personal humano, que desborda la noción de ente, no es libertad entitativa (en rigor, tampoco la esencia humana es entitativa, sino real distinción en y desde la actuosidad del ser personal).

(A su vez, en la medida en que el crecimiento esencial procedente de la persona es apropiado por ella según el carácter de yo, es a la par activa y libremente reunido o unificado de acuerdo con el logos de la persona humana, que, por así decir, lo “empuña” como expresión, verbo, o palabra personal. Y aun si el logos unifica de entrada el descenso del inteligir personal, asimismo reúne el amar personal, al menos en cuanto que estriba en el don de una peculiar intelección como primicia del amor).

Al cabo, efundido desde la persona según el amar, es decir, según el dar y el aceptar que con el ser personal se convierten, el amor, o el don, corresponde por lo pronto al nivel esencial del vivir humano. Porque en su condición como trascendental de la persona el amar, también según libertad, desciende o se vierte en la esencia humana elevando a la condición de amor o don la actividad, o vida, voluntaria, cifrada en el insertarse la intelección del bien en el actuar, y sobre todo las virtudes, pero además la solamente intelectual, también sobre todo de acuerdo con los hábitos intelectuales; y son elevados a amor incluso los sentimientos y pasiones, tanto como la propia condición corporal, es decir, la vida natural orgánica recibida y, en esa medida, “esencializada”.

En lo voluntario, por su parte, con mayor motivo que los actos de querer bienes concretos pueden ser ofrecidas en calidad de don o amor las virtudes. La virtud es el don más alto que, en el nivel de su esencia, puede la persona humana, según el amor de amistad, ofrecer y aceptar, o bien exigir. Porque la exigencia de actos virtuosos, incluso dirigida al propio vivir, y no sólo al de otras personas, ha de brotar no sin más de lo conveniente o de lo oportuno que sea la virtud para el orden social, por ejemplo, sino ante todo del amor, y en él, de acuerdo con el “afán” de ofrecer una actuación más virtuo-

sa a la persona amada, o a los amigos, y de ayudarles a amar ofreciendo más virtud.

Desde donde la amistad, entendida al menos como mutua benevolencia, y sobre todo con respecto a virtudes, es decir, según el intento de ser virtuoso para otra persona, comporta la más noble asunción del querer en el amar, hasta el punto que sin ella las demás virtudes voluntarias carecerían de plenitud.

De ese modo la amistad es el inmediato cumplimiento del amar, esto es, del dar y el aceptar; y en cuanto que equivale a amistad, el amar equivale por lo pronto a compartir dones: de manera excelente, virtudes, elevadas así a la condición de amor o de don.

Y ya que al asumir la actividad voluntaria, el amar sobre todo reclama o exige un crecimiento en virtudes, en esa medida la amistad es también la cumbre de la virtud; bien entendido que estriba no tanto en una concertación, o un consenso, en torno a bienes queridos, cuanto en un entrecruzarse de dones, de favores, es decir, un amor compartido, por el que, con la virtud, se ofrece y se acepta el crecimiento de la esencia humana.

Luego si bien la amistad puede iniciarse por mutua atracción, y no sólo sensible, o por hallar gusto en el trato con otra persona (*éros*), tanto como por afinidad con ella en el gusto de lo que atrae (*philia*); y puede llevarse adelante al comunicar en el intento de bienes (*benevolentia*), sobre todo de virtudes, aun así, sólo es enteramente amistosa la vida comunicativa en cuanto a dones (*ágape*), es decir, vivificada por la donación y aceptación recíproca desde luego de bienes y virtudes, pero incluso de males y de defectos, de errores y de culpas, y sin condición alguna de tiempo, es decir, “en futuro”.

De modo que ni siquiera basta que la benevolencia sea mutua para la verdadera amistad, que se cifra más bien en dar y aceptar dones los amigos. Y es así como el amor de amistad no se reduce a comunión afectiva según afinidad, ni en el atractivo compartido, sino que estriba ante todo en la recíproca comunicación donal, hasta el punto de que, en cierta medida, en la amistad podría faltar esa afinidad o, más aún, la atracción, si al menos se comunica en virtud; y, correlativamente, la amistad comunicativa en dones, genera afinidad, mas no al revés (que cabe amor de amistad sin *philia* precedente, se comprueba en la amistad demostrada en Cristo por Dios al hombre).

Asimismo, es viable distinguir tipos de amor amistoso de acuerdo con la jerarquía de los dones ofrecidos y aceptados. Por lo pronto dos niveles

concernientes al servicio y a la cooperación en la organización social: ante todo el dar y aceptar obras, en lo que estriba, por lo demás, el trabajo vivido como servicio. Y ya que en la ejecución de las obras intervienen desde luego el inteligir y el querer, pero además, si se trata de obras producidas, el cuerpo humano y sus acciones, otra modalidad del amor está en el ofrecimiento de la propia actividad, pues si cabe dar o recibir obras o bienes, más aún ofrecer o aceptar el actuar, tanto como la capacidad de actuar, y con mayor motivo el arte tanto como la virtud.

Con la ofrenda de la propia capacidad productiva, técnica o artística, al colaborar con otras personas en un trabajo común, se entrega y se comparte no sólo lo que se hace sino además el hacerlo; es un más alto modo de servir. Mas de poco serviría si no se ofrece también la virtud. Si la cooperación y la solidaridad han de ser amistosas o, al cabo, amorosas, deben implicar la ofrenda no sólo de la propia actividad sino, más todavía, del creciente poder de actuar, es decir, de las virtudes. Y de esa manera la amistad es el más sólido cimiento de cualquier institución, de cualquier sociedad.

A su vez, un tipo peculiar de amor de amistad, y hondamente configurador del orden social, se vive cuando dos personas, de acuerdo con su condición complementaria por distinguirse en el nivel de la vida esencial como varón y mujer, se escogen entre sí para dar o aceptar cualquier don, sin excepción, la una con la otra, es decir, para ofrendar o aceptar “todo” juntas. Es el vínculo esponsal o nupcial. Una persona se “esposa” cuando en “todo” se compromete a amar *con* la persona amada, es decir, a dar y a aceptar con ella cualquier don, y no sin más cuando ama a esa otra persona y es amada por ella, menos aún si esa amistad apenas se apoya en afinidad o en atractivo.

Por lo que incluso si el amor de amistad esponsal requiere esos otros tipos de incentivos para amar, comporta, sobre todo, una peculiar modalización de la comunicación donal: compartir el dar y el aceptar por entero con otra persona. El amor esponsal más que nada incluye, o ha de incluir, la amistad cifrada en reciprocidad de dones, y no sólo en la afinidad o el mutuo atractivo; pero radica en más que atractivo o afinidad, y aún más que en recíproca benevolencia, a saber, en poner en común, con totalidad, el amor, es decir, en amar, para todo y siempre, en alianza con la persona esposada.

En tanto que don mutuamente ofrecido y aceptado, el amor une a la persona amante y a la amada; y es amor esponsal cuando el don que es el vínculo entre las dos personas se compromete según cierta totalidad, a saber,

cuando el compromiso es compartir cualquier dar y cualquier aceptar. Y aunque el matrimonio estriba en una mutua promesa de cierta totalidad en el amor, no por eso tiene carácter posesivo ni egoísta, como podría suceder de acuerdo con el mero afán de completar el bien propio, o aun el ajeno, e incluso para “disfrutarlos” en compañía.

Así, el amor esponsal, antes que en bienes compartidos, estriba en el don mutuo de un vínculo que, en el amar —dar y aceptar—, compromete por entero: los esposos no solamente se dan y aceptan dones, sino que además, a manera de don más alto, contraen una alianza en orden a aceptar dones o darlos, cualesquiera que sean, en compañía con el cónyuge. Y así antes que en los dones compartidos, el vínculo esponsal estriba en la institución de un ámbito, de varón y mujer, en donde se comparten dones, esto es, en la institución de la familia (de donde el don esponsal es ante todo el hijo, los hijos).

Con todo, por más que entre personas humanas el amor de esposos comporta el don de la alianza definitiva e indisoluble de la mujer y el varón para elevar conjunta y mutuamente la propia vida a la condición donal, de manera que varón esposo o mujer esposa es la persona con la que, en virtud del vínculo esponsal, libremente contraído, se da y se acepta cualquier don, no obstante, ninguna criatura personal, ni humana ni angélica, está en capacidad de, por entero o plenamente, dar o aceptar el propio ser a otra criatura. Por eso en el amor humano no pueden los esposos ofrecer o recibir uno del otro el propio ser personal, que sólo de Dios se toma, y solamente a Él cabe entregarlo, pues Dios solo es capaz de acogerlo en plenitud .

Cuando el don es la persona, nadie puede darlo, ni aceptarlo, sino sólo Dios; y sólo cabría otorgarlo a Dios, o aceptarlo de Él. Aparte de que, como se sabe por Revelación, Dios ofrece un Don personal, o que es Persona, y sólo en ese Don recibe, o acepta, como un don, a las personas que se le dedican, ya que para ninguna fuera de Él se abre en plenitud la intimidad del corazón humano. Así que nadie más que Dios tiene “capacidad” para aceptar o acoger por entero a una persona. Correlativamente, darse, y ser aceptado, de manera completa no es posible más que frente a Dios; quien esperase ser aceptado definitivamente por una persona humana, se frustraría, pues ninguna criatura es capaz de acoger sin resquicios el ofrecerse de otra, ni siquiera en su cuerpo, en vista de que en el don, en alguna medida, y de manera neta en el cuerpo, “va” siempre la persona, que es según el carácter de *además*.

Sólo a Dios es posible dar por entero los amores del corazón del hombre y de la mujer, y sólo de Él cabe esperar plena aceptación, porque siendo el Señor, originariamente o como Padre, Donación plena, y como Hijo, plena Aceptación, según lo que asimismo es en plenitud Don o Amor, como Espíritu Santo, Él sólo puede afianzar sin quiebras el amar y los amores humanos, al unirlos consigo, sin disolverlos, en la Intimidad eterna de su ser; sólo Dios puede sin límites “incorporar” el amor humano, purificándolo por completo, mas sin “despersonalizarlo”, lo que lo anularía.

De donde el amor de Dios, en la doble dirección que comporta, de dar y de aceptar desde y en su Intimidad a la criatura, es el amor más alto, por el que inconsumablemente se vivifican y fomentan los demás. Y, así, ningún amor, ningún don, es cabal sin ser ofrecido a Dios y acogido por Él. Por eso la caridad, siendo ante todo con respecto a Dios, sea la consumación no sólo de las virtudes, sino de cualquier don o amor humano. Sin ofrecer el don a Dios, y sin esperar su acogida, carecería de sentido ofrecer nada a nadie, mucho menos el propio cuerpo, puesto que entonces ningún don podría ser plenamente aceptado. Como dice el autor de *Camino*, “No hay más amor que el Amor”³¹.

2. REDUNDANCIA AFECTIVA DEL AMOR

Aun si el amar es distinto del querer y del inteligir inserto en la volición, así como desde luego del mero inteligir, no excluye el querer ni la intelección del bien involucrada en la voluntariedad, sino que los eleva a la condición de don; e incluso permite donar el inteligir solo, o con miras a sólo inteligir más, es decir, donar la nuda verdad encontrada a la par que buscada en la actividad teórica.

Pero, además, una intelección distinta y nueva se “despierta” en la actividad amorosa, y exclusiva de ésta, pues el don o la aceptación de obras o actos por parte de una persona comporta ofrecer de antemano cierta comprensión de ella al menos como alguien que puede aceptar u ofrecer el don. Y tal conocimiento de la otra persona es solamente asequible por el amar, y en el amor, en el don, nunca fuera de él. Correlativamente, en el inteligir que va dentro de la correspondencia amorosa cabe encontrar la más clara lucidez en torno al propio ser.

³¹ San Josemaría Escrivá, *Camino*, n. 417.

Al cabo, pues, amar elevando a don la libre manifestación esencial del vivir humano equivale no sin más a querer, ya que desborda la procura de cualquier bien, sino a ofrendar incluso la actuación voluntaria, pero no menos la intelección y, como primicia del don, la que es inherente al amor; o equivale, más ampliamente, a dar cualquier actividad humana de nivel esencial, y aun la propia capacidad de actuar o, en suma, la propia vida, a la persona amada, sin cuya aceptación, correlativamente, el vivir carecería de aliciente.

Ahora bien, si amar en amistad es ofrendar ante todo lo que se toma de la propia vida, es decir, del nivel esencial en el que el vivir personal redonda crecientemente, y elevándolo entonces a don, tanto como aceptar el don tomado de la vida de otra persona, por eso, cuando un acto o una obra se ofrece a la aceptación, el amar desde luego se incoa, pero el don, el amor, se consume exclusivamente si es aceptado. Una ofrenda inaceptada malogra el don: “mata” el amor. Elevar actos y obras a la condición de don reclama, en consecuencia, la aceptación por parte de la persona a la que se ofrecen o de la que se aceptan. Querer en soledad es viable, pero no amar a solas, sin respuesta de amor: no es don cabal la ofrenda que no es amorosamente aceptada. De donde, en último término, sin amistad no es real el amor

Desde esa indicación cabe glosar la sentencia tomista de que “lo principal de la intención del amante es ser correspondido en el amor por el amado [...]; y si esta correspondencia no tuviera lugar, sería necesario destruir el amor”³², sentando que la “intención” amorosa es tornar propicia a la persona amada con el don que es el amor. Y cabe incluso asimilar tal “intención”, la que busca tornar propicia a la persona amada, a un encontrarse atraído, esto es, a un amor como *éros*, como anhelo de respuesta amorosa al amor ofrecido³³.

Ahora bien, precisamente en vista de la aceptación, el amar siempre comporta una señalada redundancia afectiva, a saber, la alegría, el gozo: el más alto “componente” de la felicidad; por el contrario, la inaceptación del don o el rehusamiento a ofrecerlo provocan amargura.

De ahí que muchos desarreglos afectivos se sigan de que el ofrecimiento personal de dones carece de aceptación, o de que la persona no se acepta en lo que ella es un don, lo que a su vez le impide dar. Por eso, para amar, de

³² *Summa contra gentiles*, III, c. 151.

³³ Polo discute esa sentencia de santo Tomás en *Antropología trascendental* I, pp. 64-65, y 218-219, y II, p. 190.

entrada hace falta la aceptación paterna y materna; pero aun si esta aceptación faltara, en esta vida el hombre nunca carece de la aceptación paterna y, más aún, materna de Dios, a no ser que libremente se rehúse a ella.

En vista, además, de que el dar y el aceptar que son el amar se apelan entre sí, el amor de amistad es el ámbito de la más plena comunicación o “comunidad” entre personas, ya que en ellas es tanto lo más íntimo cuanto lo más vinculante, y, en esa medida, lo que más íntegramente involucra el espíritu humano al unirlo a los demás.

Por donde, de otro lado, la afectividad que acompaña el don ofrecido y aceptado, es decir, la felicidad o el gozo (o el dolor cuando el amor es inaceptado o se rehúsa ofrendarlo), siendo desde luego más alta que la de la sola sensibilidad, supera asimismo el sentimiento que acompaña el logro de cualquier bien, incluso si este logro comporta cierto disfrute o “frucción”, la que, a su vez, nunca logra apagar el anhelo de mayor bien, que por eso queda teñido de perenne insatisfacción: nunca es suficiente la posesión de ningún bien para colmar el anhelo del corazón humano.

Así que en el espíritu concierne al corazón más que nada el amar, aunque en cierta medida también la voluntad, y la voluntariedad nativa consiguiente, que estriban respectivamente en poder y anhelo con relación a más bien, sobre todo si desde el amar personal esas instancias volitivas son elevadas a don o amor, pues entonces pueden “encauzar” a través del querer incluso la intelección ofrecida y aceptada según el amor.

Al cabo, la condición donal que en virtud del amar personal adquieren los actos y hábitos de la esencia humana, es decir, el creciente dinamismo o potencia activa en el que esta esencia estriba, e incluso las facultades —o potencias “pasivas”—, inteligencia y voluntad, con las que, al ser asumida por la esencia, es investida la naturaleza humana, es decir, el cuerpo a través del alma, no “produce” en esas instancias ningún “efecto”, sino que redundante en afectos; y afectos distintos según la distinción de los hábitos y los actos, intelectuales y voluntarios, elevados a don, esto es, que entonces son ofrecidos o aceptados.

Es más, cabe sugerir que la “afectividad” espiritual como redundancia del amar en tanto que trascendental personal, sobreviene primero en los demás trascendentales personales: en la intimidad como *co-existir*, así como en la

libertad como *novedad pura y futuro indesfuturizable*³⁴, y en el inteligir como *transparencia en búsqueda*; y luego, sí, como en descenso, en el *querer-yo* y en el *ver-yo* o, aún, en las potencias espirituales del alma y, a través de ésta, en la vida sensitiva y vegetativa recibidas en la vida esencial humana.

De donde, además, la efusividad afectuosa del amar se distingue del aportar, que concierne a la voluntariedad; la efusión es la elevación de la esencia a don, mientras que la aportación es la colaboración en la construcción del bien común, en particular de lo social.

Por otra parte, al entender el bien en tanto que inseparable del acto de inteligirlo como otro irrestricto respecto del ser, no menos que como libre el intento de bienes en la medida en que es intelectual; y al entender, paralelamente, el querer de modo más alto que como tendencia apetitiva atraída por algún fin en virtud de cierta necesidad natural, aunque desde luego sin excluir la aspiración a más bien inherente a cualquier volición desde el querer nativo, se descubre asimismo que en la vida humana en modo alguno es culminar la presunta actividad voluntaria de fruición de un bien al lograrlo, ni siquiera si se pretende sumo, como si a través de ella pudiera adquirirse la felicidad, pues aun desde la apertura irrestricta al bien que compete nativamente a la voluntad apenas cabe intentar bienes concretos, y aspirando siempre a más bien, de modo que ninguno puede bastar.

En la tradición del aristotelismo medieval se admite cierto acto voluntario no deseante, ni tendencial —no “orético”—, que sería la posesión y consiguiente fruición del bien cuando su intento es cabalmente cumplido, y el bien logrado. Y se postula una fruición del bien supremo, en la que radicaría la felicidad. De esta manera, cuando la distinción entre el querer y el amar es insuficiente, la actividad culminar de la vida humana, según la que el hombre alcanzaría la bienaventuranza, se presume voluntaria, como si fuese viable poseer el bien supremo para solamente disfrutarlo.

Sin embargo, de un lado, la idea de poseer acabadamente un bien supremo es incompatible con la noción de bien como otro que el ser, desde la que, a su vez, Dios podría ser tematizado como “absolutamente otro”, es decir, como inasequiblemente bueno para cualquier voluntad.

En esa medida, la noción de fin último sólo puede ser compatible con la de otro que el ser, irrestrictamente abierto, en la medida en que, por así de-

³⁴ Sobre esas caracterizaciones de la libertad trascendental, véase el apartado IV de la tercera parte del tomo I de la *Antropología trascendental* (pp. 234 ss.).

cir, ningún bien se pone como último; de modo que sólo es posible “poner” a Dios como fin último de lo voluntario cuando no se pone ningún fin último. De donde para ser feliz, ante todo se requiere excluir cualquier fin último que no sea Dios, Quien más que fin, es absolutamente bueno, o bueno sin fin: otro irrestrictamente, pero sin que esa condición comporte posibilidad, pues nada falta a Dios (lo que no excluye la posibilidad “fuera” de Él, en la criatura). Dios puede ser compatible con lo absolutamente otro, o con la noción de bien inagotable, en cuanto que incluye cualquier posible ampliación, o, mejor, no la necesita ni es posible en Él. Sólo Dios es absolutamente bueno porque sólo Él es absolutamente otro. Por eso, “aspirar” a Dios como “supremo bien” equivale a no intentar ningún bien como si pudiera servir de medio para ese “fin”, y a no considerar a nadie como enteramente bueno (nadie, nada, es sin más bueno, sino sólo Dios, según el reclamo de Jesús al joven rico).

Por lo demás, con lo absolutamente otro se contrapone la *nada de otro* a que aspira la voluntad de sólo poder, de acuerdo con el nihilismo radical al que aboca el voluntarismo, que entonces es irremediamente ateo³⁵.

De otro lado, un pretendido acto voluntario de adopción del bien supremo cancelaría la voluntariedad nativa, que estriba en querer el querer si, y sólo si, el querer querido permite querer más, querer más otro; y tornaría vana cualquier decisión racional ulterior, por ejemplo, deliberar y elegir, actividades que de suyo la felicidad quizá no tenga por qué suspender. Además, un acto voluntario de esa índole sería necesario, no libre; y, sobre todo, cancelaría el avance de la lucidez del inteligir y de la donalidad del amar.

Y, todavía más, aparte de que con la idea de felicidad como fruición del bien último se pasa por alto la irrestricta ampliabilidad del bien como otro que el ser, de ordinario se equipara el logro del bien al intentarlo según el querer, con el amar, que ni siquiera cuando es correspondido puede tomarse como acabadamente logrado, pues se cifra en siempre dar y aceptar dones, sin que nunca baste alguno. El amor no admite, por así decir, ser cumplido; sólo es real si se abre sin condiciones al futuro: se ama si, y sólo si, se amará.

Por eso, antes que logro de un bien, ni siquiera supremo —lo que resulta invariable para el hombre, pues exigiría una plena adopción, de la que no es

35 Sobre el habérselas la voluntariedad con la nada, se trata en el tomo II de la *Antropología trascendental*, pp. 235-237.

ca-paz—, la felicidad humana es asunto propio del amar, de la amistad, y denota la redundancia afectiva del amor correspondido y la del corresponder al amor.

De donde que los gozos más hondos seguramente los vive cada persona humana cuando el don ofrecido es aceptado por la persona amada, o cuando se acepta el don que ella da; la más profunda afectividad espiritual brota límpida en la vida del hombre con la aceptación (o con el rechazo) del don, y repercute además en el cuerpo entero³⁶.

En consecuencia, la actividad culminar del vivir humano, que redunda en el más alto gozo, ha de cifrarse no tanto en un acto de querer —aunque no se ama a Dios, ni a nadie, sin obras voluntarias— cuanto en la libre actividad de amar, así como en el peculiar inteligir con el que el amar despunta, cuando, en el ámbito de la Gracia, abierto por el Amor-Don divino, esa actividad de amar es ratificada, al aceptarla Él, por el Amar de Dios, que, por su parte, la precede creativamente: el hombre es libre para amar a Dios porque Dios lo ama de antemano, como se indica en la primera Epístola de San Juan.

Paralelamente, sólo la amistad, como ámbito, floreciente por lo demás en virtudes voluntarias, y donde se cumple el don que es el amor, sólo esa modalidad de amor, mientras que no directamente el querer, y ni siquiera el inteligir, puede ser elevada a caridad, es decir, a un vivir, por iniciativa de Dios, en amor con Él, y, por el amor a Dios, con las demás personas³⁷.

A la par, el juicio divino sobre la vida de cada hombre, según ha sido entrevisto por los santos, pondera la caridad, esto es, la amistad con Dios según la que se ha vivido: la grandeza del amor, del don, ofrendado a Él; y de una vez la ratifica para siempre con su Aceptación, sin detener la iniciativa amorosa de la criatura. Sólo de tal Aceptación viviente brota la plena, eterna, bienaventuranza del corazón humano.

36 Acerca de los afectos espirituales se trata en el tomo II de la *Antropología trascendental*, pp. 225-227. Polo indica que la afectividad espiritual puede enturbiar la luz de las noticias de la experiencia moral, sobre todo si se omite la búsqueda de aceptación por parte de Dios (cf. *Ibid.*, pp. 227-228).

37 En el tomo II de la *Antropología trascendental* (cf. pp. 222-223) Polo propone que la amistad es la noticia moral que se sigue de la experiencia íntima de la luz del hábito de sabiduría. De ese modo la amistad no es tan sólo el ápice de las virtudes voluntarias, sino el lugar del encuentro con otras personas humanas y, sobre todo, con Dios.

De modo que el más alto de los afectos es para el hombre el del amar filial que eleva entera la esencia a la condición de don para Dios como Padre, y que exulta con la aceptación paterna que refrenda ese don. La culminación afectiva del vivir de la persona creada, el gozo pleno de su corazón y de su carne, es viable sólo desde la aceptación por parte de Dios Padre, de la ofrenda amorosa de la filialidad del propio existir en libertad, es decir, cuando Dios ratifica la filiación a la que el hombre se destina aceptándose como hijo de Dios³⁸.

Por lo demás, tal filialidad se experimenta también en la voluntariedad nativa, de modo que seguir el querer primordial comporta fidelidad a la condición filial de la persona humana, mientras que contrariarla conlleva renunciar, por la iniquidad, a ser hijo de Dios. Y lo trágico es que Dios puede aceptar ese misterioso designio del corazón humano.

38 En torno a la correspondencia en el amar donal entre aceptar y dar con la libertad trascendental como libertad nativa y libertad de destinación, véase la nota 32 de la p. 219 del tomo I de la *Antropología trascendental*. También *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 3ª ed., pp. 220-247.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)