



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del  
*Instituto de Estudios Filosóficos*  
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, n° 20 (2008)

ISSN: 1699-2849

Jorge Mario Posada, con la colaboración de Juan A. García González  
**ENSAYO SOBRE LAS “PRIMALIDADES” DE LA AMISTAD “DE AMOR”**

Consideraciones en torno a lo distintivo del amar y del querer,  
a la vista de la distinción real de acto de ser y esencia en la persona humana

Con miras a distinguir el amar y el querer, aparte de maneras diversas de entender esos actos —distintos a su vez del mero apetecer o tender de nivel sensible—, como *éros*, *philia* y *agapé*, o como *benevolentia*, *amicitia*, *dilectio* y *caritas*, cabe sentar lo distintivo del querer en su “habérselas” con el bien, mientras que del amar en la *donalidad*, es decir, en su equivalencia con *dar* y *aceptar* dones entre personas, por los que ellas establecen un vínculo en el que se cifra la que cabe llamar “amor de amistad”.

Se puede asimismo tener en cuenta la *constitución* de lo voluntario por parte de la persona, en su esencia, según lo que, de un lado, el acto volitivo se distingue del intelectual de nivel esencial, que es “apropiado” por la persona sin que, como en el querer, se “entreviere” ella en el inteligir, pues, de otro lado, la libre constitución del actuar voluntario a través del “involucrarse” la persona en él, posibilita un peculiar *refrendo* del querer por el amar, de acuerdo con la “elevación” a don, o amor, de la vida humana; y así compete atender también a que la libertad se convierte con el amar, aunque no sólo por su incidencia en el querer.

Para lo que, sobre todo, hace falta mostrar que si bien el querer concierne solamente a la esencia de la persona humana, el amar, en cambio, al nivel del acto de ser personal, con el que es convertible —no menos que la libertad y que el inteligir—, aun cuando, en el hombre, el amor equivale a un descenso desde la persona. De donde se sigue que la amistad corresponde más que nada al amar, y al querer no con propiedad sin el refrendo amoroso.

Y todavía cabe destacar esas distinciones, tanto como la elevación de la vida esencial humana a la amistad de amor —que no se queda en amistad según el querer de alguna manera compartido—, a la vista de una *repercusión* del hábito de sabiduría, que pertenece a la persona como acto de ser, sobre los hábitos que de ella descienden, el de los primeros principios, según el que el hombre *co-existe con* el ser extramental, y el de *sindéresis*, como *ápice* del crecimiento que es la esencia humana.

Desde donde también se puede atender a la distinta redundancia afectiva del amar y del querer, destacando la alegría de la esperanza como uno de los afectos más propios de la amistad.

En el escrito que sigue se consideran algunos de esos puntos por medio de una glosa, libre, al planteamiento de Leonardo Polo, y no tanto en sus textos cuanto en sus nociones<sup>[1]</sup>.

## I

De entrada es viable distinguir el amar y el querer puesto que el querer “se dirige” a bienes, y el amar sólo a personas; de donde una persona solitaria puede querer bienes, pero no cabe amar en soledad, como indica san Gregorio Magno<sup>[2]</sup>; según lo que, por lo demás, el amor es inseparable de la amistad, mientras que el querer puede llevarse a cabo sin ella.

Asimismo se distinguen el amar y el querer puesto que, incluso si en ambos se involucra la intelección, de distinto modo se “dirige”, al amar, una persona a otras, que, al querer, a los bienes, pues al amar da o acepta, mientras que al querer sobre todo intenta. Y ni el dar ni el aceptar son, ni han de ser, intentos, pues sobrevienen sin supeditarse a ningún logro o resultado, por más que, al amar, mediante el dar se confía en la correspondencia amorosa, cifrada en aceptar tanto como en “retribuir” el dar.

A su vez, según el aceptar, por así decir, se “instaura” el don, como amor, de manera tal que, sin estribar en resultado alguno, ni en obra, del dar o del aceptar, es un señalado vínculo entre personas, lo que de suyo no sobreviene según el querer, o no sin que sea “asumido” por el amar.

Luego el querer se corresponde propiamente con el intentar bienes, mas incluyendo siempre un peculiar acto de inteligir —“entender”— el bien que en concreto se procura, al igual que un acto de apreciarlo o valorarlo; y da lugar, paralelamente, a complacerse respecto de ese bien, desde luego si con miras lograrlo, pero aun con independencia de tal posibilidad. Ése es, por lo demás, en el planteamiento de santo Tomás de Aquino, el sentido amplio del amor, que asimismo sería pertinente en el querer: la complacencia respecto del bien<sup>[3]</sup>.

Sin embargo, el amar es un acto que, desde luego sin ser ajeno al entendimiento y a la complacencia en torno al bien, ni a su intento, en lo que estriba el querer, equivale no propia ni solamente a un habérselas con respecto al bien, sino a dar y

aceptar; y dar o aceptar no apenas bienes (por lograr, o logrados), ni sólo conductas referidas al bien, sino incluso de cualquier otra índole y, todavía, aparte de conductas, siquiera en cierta medida, el ser o, desde luego, el crecimiento con el que se corresponde la propia esencia.

El querer, por su parte, no se reduce a mera tendencia apetitiva —a la que mucho menos se reduce el amar— en atención a que, como intento de bienes, ha de sobrevenir no sólo de acuerdo con una intelección, de ordinario razonada o deliberada, de esos bienes concretos, sino además, por así decir, “investido” de una voluntariedad “primordial”, o volición “nativa”, que estriba en querer no tanto un bien, cuanto en *querer querer más bien* y, así, en *querer querer más*; acto volitivo primigenio que, a su vez, se sigue de la comprensión, desde luego intelectual, del bien en su *irrestric­ta ampliabilidad*, y en virtud del que, por consiguiente, al querer cualquier bien concreto, siempre se anhela más bien (“sentimiento” éste que, con todo, pertenece y acompaña al querer, antes que al amar o al amor, aun cuando integra el anhelo de felicidad característico del vivir humano).

Por lo demás, a dicho acto primordial de querer, o voluntariedad nativa, se puede reconducir la noción tomista de *voluntas ut natura*, aunque no sin más equiparada con el *simplex velle*, que, de otro lado, podría tomarse como equivalente a la mera complacencia respecto del bien, intentado o no, logrado o no; en cambio, el querer nativo es un acto voluntario y, así, a modo de un intento, por más que peculiar, pues no tanto se quiere un bien cuanto que el querer sea siempre de más bien; acto de querer antes que uno u otro bien, de querer que el querer sea acorde con la irrestric­ta ampliabilidad del bien, y, por eso, que sea de querer más bien y, en consecuencia, de querer más querer; y acto que ha de investir cualquier querer o intento de bienes concretos para que de verdad lo sea, a saber, acto voluntario, intento precisamente de bien.

Y por cuanto que querer bienes sobreviene con propiedad como acto de querer tan sólo si comporta apertura irrestric­ta­mente ampliable al bien, sólo puede cifrarse en apetecer perfecciones determinadas según el devenir natural, si en ellas se “descubre” una posibilidad de irrestric­ta ampliación. Así que en vista de que la noción de bien es irrestric­ta­mente ampliable, el querer es intento intelectualmente dirigido, por lo que, si tendencia, al menos no de nivel sensible.

Luego se excluye del querer no cierta condición tendencial, ya que estriba en intento, sino el necesitar el fin al tender, como en el apetito sensible, inclinado hacia la perfección de la correspondiente naturaleza orgánica individual, que es, por lo demás, como al parecer se habría de tomar la noción aristotélica de *órexis*, equiparable incluso con la de deseo.

Por donde el intento que es la volición equivale a “tender” hacia el logro de un bien ideado, y que es un bien, al idearlo —o “intencionarlo”— e intentarlo justo en calidad de posible aportación al ser, y, más precisamente, en la esencia de éste.

Según lo que, por otro lado, al bien compete no tanto la índole de conveniente, como realidad, o ser, con respecto a las disposiciones tendenciales del viviente humano, cuanto el carácter de *otro que el ser*, que cabe añadir al ser en su condición esencial. Y es de acuerdo con este carácter de otro que el ser como el bien es irrestrictamente ampliable.

De esa manera el bien no se reduce sin más al ser, y ni siquiera a la perfección propia, o conveniente, respecto de alguna esencia o naturaleza, ni a un fin esencial o natural o, al menos, no en la medida en que tal perfección o fin se halla de alguna manera “preformado” en la esencia o naturaleza; el bien es, antes que nada, un fin “inventado” por la mente humana, con carácter de “enriquecimiento” del ser creado, aportable a la esencia de éste y, de ese modo, otro que el ser como “posible de ser”, aun cuando asimismo puedan los fines naturales intentarse bajo la índole de bienes al menos en tanto que son “algo otro” con respecto a la situación imperfecta de la naturaleza según la que se los apetece, y que entonces son, no apenas apetitivamente intentados —en virtud de cierto “instinto” natural propio de una especie biológica—, sino, además, queridos, de acuerdo con la aportación de la inventiva o “creatividad” del espíritu personal que cada ser humano es —también en cuanto a su cuerpo, que vive por el espíritu—<sup>[4]</sup>.

Por lo demás, cualquier detrimento respecto de los fines naturales, aun si pudiera ser intentado, nunca lo sería en calidad de bien, pues nada añade al ser; al contrario, lo priva de su perfección propia, lo que desde luego es un mal, aun si sobreviene al intentar un bien, y por más que el mal pueda estribar, de manera más dolorosa, en la resistencia a corresponder al amor.

## II

Con todo, incluso si el querer y el amar se distinguen por habérselas el primero con respecto al bien y el segundo respecto de personas, y por ser actos distintos, de intentar, el querer, y de dar y aceptar, el amar, lo radical en la distinción entre uno y otro se sigue de que el amar es acto convertible con la persona humana en tanto que acto de ser, esto es, un trascendental del ser que cada hombre es, a la par con el inteligir, y más aún, con la libertad y con el *co-existir* en intimidad, mientras que el querer en cuanto que intento de bien es acto solamente del nivel o “dominio” de la esencia cuyo acto de ser es la persona, aun comportando una peculiar intervención de ésta; nivel esencial de la persona que, a su vez, *procede*, como en *descenso*, de dicho acto de ser.

Mas se sugiere, todavía, que siendo el inteligir, no menos que el amar, un trascendental de la persona humana, desde el que baja la intelección de nivel esencial; y aun si el amar como trascendental personal asimismo desciende al nivel de la esencia para instaurar a su través el don, o amor, e involucrando desde luego el querer, éste, sin embargo, equivale a un descenso, antes que del amar, del solo inteligir personal,

por más que susceptible de ser elevado a amor, a don, y, por supuesto, como el amar, conducido libremente, pero de acuerdo con el bajar a esencia de la libertad trascendental, que, a su vez, estriba en *disponer*; y de acuerdo asimismo con el descenso de la intimidad personal según la *manifestación* esencial.

De donde la voluntariedad es, desde luego, un libre conducirse del actuar humano, como disponer, de entrada “según” la intelección, mas llevado cabo en orden no a solamente inteligir, sino asimismo a añadir el bien inteligido, o ideado, al ser, en su esencia; para lo que hace falta que la idea de bien concreto sea, si cabe decirlo así, “insertada” en la actuación, o como “trasvasada” a ella con carácter de imperio o norma que la dirige, por lo que a través de cierto disponer “de” la actividad intelectual, y no sólo según ella.

Y en esa medida el querer, la voluntariedad, equivale a un peculiar descenso del inteligir personal antes que del amar, y conducido, de manera asimismo peculiar, por un bajar de la libertad personal según el disponer.

\* \* \*

Por su parte, con el inteligir correspondiente al nivel de la persona humana es *intrínsecamente solidario* el hábito de sabiduría, que *alcanza* ese inteligir personal y se le “otorga”, y que, como método, alcanza también, como tema, otorgándoseles, los otros trascendentales que se convierten con el ser personal, de entrada, la libertad y el co-existir en intimidad, así como, no menos, junto con el inteligir, el amar. De esa manera la actividad o “actuosidad” equivalente al ser humano, siendo primera —o “radical”—, es de *intrínseca dualidad*.

En consecuencia, el hábito de sabiduría es no tan sólo método intelectual, sino además método “de ser”, o “como ser”. A su vez, en cuanto que el método es no sólo intelectual sino, a la par, método de ser, cabe equiparar la noción de método con la de acto y, ambas —se sugiere—, con la de “avance”. Desde donde ser equivale a método y, así a acto o a avance, aun si sólo comporta intelección el ser que es acto o avance intrínsecamente dual.

Puesto que el hábito de sabiduría alcanza su plural temática y se le otorga, es solidario con ella de acuerdo con el *carácter de además*, cifrado en un intrínseco “redoblar”, inagotable, de la dualidad metódico-temática aquí intrínsecamente solidaria, correspondiente al ser personal humano.

Se dice que el método alcanza el tema, otorgándosele, para de alguna manera describir la intrínseca solidaridad metódico-temática en la que estriba íntimamente el carácter de *además*, pero siempre y cuando se excluya cualquier presuposición —*suposición*— del tema respecto del método, o de éste respecto de aquél; porque se alcanza no “algo” presupuesto —*supuesto*—, sino que el alcanzar se otorga al tema, mas sin tampoco estar presupuesto —*supuesto*— respecto de él: otorgarse equivale a alcanzar, y alcanzar equivale a otorgarse, en tanto que a este nivel son

intrínsecamente solidarios. Con todo, en esa medida, el método, por así decir, “pende” del tema, más bien que al revés.

En consecuencia, el *además* se equipara con dicha intrínseca solidaridad metódico-temática de manera tal que ni el método ni el tema se “anticipan”, o sin que uno sea principal respecto del otro; de donde el *además* equivale a un acto primario, o radical, mas de intrínseca dualidad; y primario, por tanto, de manera más alta que el meramente principal, el ser carente de intelección, o extramental, que equivale, a su vez, a *persistir*, esto es, a *comienzo incesante e inseguro*, sin solidaridad metódico-temática y, así, a tema que, por decirlo de alguna manera, “se separa” de su eventual valor metódico, en tanto que carece de alcanzamiento intrínseco, y que, consiguientemente, puede como tal ser inteligido sólo en la medida en que el método intelectual no se le “conceda” ni añada, es decir, por estricta o *pura distinción*.

Por tanto, el persistir es un tema carente de sentido metódico, o sin solidaridad con algo además, y, por eso, tema carente de intelección, o solamente principal, no intrínsecamente dual.

En cambio, el carácter de *además* es método solidario con su tema, así que, por ser de intrínseca dualidad, intelectual, y de manera que metódico también en cuanto que tema, pues se le otorga el hábito de sabiduría, que lo alcanza<sup>[5]</sup>.

Ahora bien, alcanzar el tema el método, de acuerdo con el carácter de *además*, no es en rigor encontrarlo, pues, al otorgarse al tema, el alcanzar como método nunca lo alcanza plenamente. De ahí que, aun siendo superior al persistir, el carácter de *además* carece de plenitud, o, al cabo, de identidad. Dicha carencia de plenitud en el *además*, o, al cabo, *carencia de identidad*, equivale a su distinción real respecto de Dios, y que es, a su vez, distinta de la carencia de identidad del persistir.

Paralelamente, el hábito de sabiduría, como método, se otorga a los trascendentales antropológicos que alcanza como tema; pero éstos, a su vez, aun privados de valor metódico, pueden ser *trocados en búsqueda* de un tema ulterior, más alto que la persona humana —y en el que los trascendentales del ser personal han de encontrar una suprema conversión—; pero tema que, aun si se busca, no se *encuentra* y ni siquiera se alcanza.

Por su parte, inteligir estriba en luz, o *transparencia*, no sin más metafóricamente, sino de acuerdo con su condición de avance o acto intrínsecamente dual. A la par, en cuanto que son intrínsecamente duales según el carácter de *además*, los otros trascendentales personales se convierten con la intelección y son, por eso, transparentes, lucientes, ser como luz.

Con todo, el inteligir según el *además* es luz “solamente luciente”, sin iluminación, ya que su tema, aun si lo alcanza, se le otorga, y, mucho más, en tanto que es trocado en búsqueda.

\* \* \*

Al propio tiempo, debido justamente a la dualidad por la que se otorga el hábito de sabiduría a la temática plural que alcanza, puede, privado de ella, trocarse en búsqueda de un tema ulterior más alto, que en modo alguno se encuentra ni se alcanza, y asimismo puede extenderse más allá de su tema solidario, y así procede desde ella el descenso del ser personal, al encuentro de temas, y de acuerdo con métodos equivalentes a dicho descenso, por lo pronto según el hábito de los primeros principios, que comporta un *co-existir-con* el ser extramental, cifrado en *advertirlo*, mas también según el hábito de *sindéresis*, a partir del que la esencia de la persona humana es irrestrictamente creciente.

En consecuencia, los temas *congruentes* con el hábito de los primeros principios y con el de *sindéresis* son, al ser inteligidos, no tanto buscados cuanto encontrados, incluso si el inteligir humano no se concede a los primeros principios, ni se “vierte” en su tema, mientras que sí al descender según el crecimiento esencial humano<sup>[6]</sup>.

El tema “inmediato” del hábito de los primeros principios, que es el ser extramental, es encontrado, aunque siendo tan sólo advertido, porque carece de intelección, es decir, de luz como actividad intrínsecamente dual; verlo impediría inteligirlo según su condición extraintelectual.

De esa manera, advertir el ser extramental equivale a inteligirlo como “yendo adelante” ese ser, o como avance o acto, pero sin intrínseca dualidad, esto es, como mera principiación.

Y si los temas del hábito de los primeros principios son advertidos sin ser mirados, los del hábito de *sindéresis*, en cambio, son iluminados según el descenso procedente del acto de ser personal desde el hábito de sabiduría, a partir de la *sindéresis*. En tal medida el hábito de *sindéresis* es el ápice de dicho descenso, que entonces crecientemente se vierte en calidad de esencia de ese acto primario y radical.

Mientras que el descenso del ser personal desde la sabiduría según el hábito de los primeros principios no equivale a un *verterse* del ser personal, aun si puede tomarse, por parte de éste, como cierta *esencialización* del ser extramental<sup>[7]</sup>.

La razón de ello es que el ser extramental es superior a la persona, pero la esencia humana es inferior. La *esencialización* del ser del universo compete a la esencia humana.

Por su parte, los temas encontrados al *verterse* el descenso del ser personal en el nivel de su esencia a partir del hábito de *sindéresis*, y, por lo pronto, en cuanto que con la persona se convierte el inteligir como trascendental antropológico, son o simplemente *luces iluminantes* crecientemente *suscitadas* como actos de inteligir —operaciones objetivantes y hábitos adquiridos—, y que permiten a la persona humana *ver* o *mirar* los temas encontrados; o son, además, involucrando iluminaciones, intentos de bienes *constituidos* como actos voluntarios, o de querer, en la medida en que la luz iluminante de un bien concreto es insertada en la actuación, aunque siempre que, a la par, sea el actuar crecientemente investido por la volición nativa o primordial, esto es, por el querer querer más bien y, en consecuencia, querer

querer más, que, por su parte, sigue a la iluminación del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliabilidad, y según el que, de otro lado, crecientemente se constituye la plural virtud voluntaria. Luego en la medida en que la constitución de la voluntariedad comporta iluminación, el querer incluye siempre un ver o un mirar; de ahí que sea “constitutiva” o “constitucionalmente” intelectual. Sindéresis es vigilancia, atenta inspección.

Por lo demás, ver y mirar, tomados como equivalentes, valen para el descenso del inteligir personal desde la sabiduría desde luego a partir de la sindéresis, en cuanto que se suscita el tema de acuerdo con la iluminación (también cuando la luz iluminante se inserta en el actuar, dirigiéndolo, al constituirse el querer), pero no, en cambio, según el hábito de los primeros principios, que es intelectual tan sólo como advertencia, sin suscitar su tema (y desde luego sin constituirlo)<sup>[8]</sup>.

Así que aun si el hábito de los primeros principios no mira o ve sus temas, a su través puede la persona *concentrar la atención* intelectual equivalente a advertir. Por lo pronto, dicho hábito no permite ver a Dios como primer principio en tanto que *Origen* en identidad, que es *insondable*, y en cuya advertencia, por así decir, el ver o mirar quedaría por completo “absorbido” —absorto—; a la par, ver el primer principio extramental, equivaldría a desconocer en éste su condición carente de luz, de intelección, es decir, a no inteligir su realidad peculiar<sup>[9]</sup>.

A su vez, el querer en tanto que intento de bien equivale de entrada a “introducir” la idea de bien, o de otro que el ser, que en concreto se pretende lograr, en la plural actuación humana —que de ordinario concita movimientos corporales—, a manera de imperio que la rige, pero, además, con tal de que, según la voluntariedad nativa, que ha de investir la volición de bienes concretos, no se ocluya la irrestrictamente ampliable apertura de la noción de bien como otro que el ser.

En esa medida se destaca la condición intelectual de la voluntariedad, es decir, que de suyo estriba en un bajar, al nivel de su esencia, de la persona humana en tanto que convertible con el inteligir, aun si desde luego libre, incluso en su fase nativa, y no sólo en la ulterior, el querer racional, y aun si susceptible de ser elevado, en virtud del descenso del amar, al carácter de don o amor.

\* \* \*

Ahora bien, el descenso del inteligir personal según la co-existencia con el ser extramental y según el crecimiento en el nivel de la esencia humana, estriba asimismo en un bajar de la libertad como disponer, así como del co-existir, con carácter de *manifestación* de la intimidad, susceptible, además, de ser en cierto modo “asumido” y elevado por el descenso del amar, para quedar instaurado entonces en calidad de don, o amor.

Por consiguiente, el bajar de dualidades desde la sabiduría, de entrada en la dualidad de hábito de los primeros principios y de sindéresis, así como, en ésta, de



mero inteligir e inteligir inserto en el actuar según el querer, es no tan sólo intelectual (o no tan sólo intelectual y, además, voluntario según el intento de bienes), pues de antemano equivale a un proceder de la libertad trascendental convertible con la persona en calidad de condición propiamente “actuosa” de ésta, así como de los otros trascendentales del ser personal, el amar y el co-existir en intimidad, también convertibles con la libertad según su carácter de *ser-además*, o intrínsecamente dual en tanto que acto.

De entrada, pues, el descenso intelectual del ser personal desde la sabiduría, en la esencia de la persona humana, a partir de la sindéresis, se corresponde con un conducirse, a manera de vertiente, de la libertad trascendental según el disponer; pero a la par comporta el manifestarse de la intimidad personal abierta según el co-existir.

Y en dicho proceder en descenso desde la sabiduría a partir de la sindéresis, junto con la libertad y el co-existir, y tanto como el inteligir personal, o todavía con mayor motivo, se ha de verter el amar, debido a que en el nivel personal, es decir, como dar y aceptar, el ser humano carece de la condición de don, por lo que ha de instaurarlo o, incluso, si puede decirse de este modo, “construirlo” a través de dicho bajar, al menos en el nivel de su esencia, aunque también, si bien sólo en alguna medida, según el co-existir-con el ser extramental. Porque, en cierta medida análoga el amor ha de ser “construido”, “edificado” en la vida esencial de cada persona, e instituido en la vida social de acuerdo con la *comunicación* —o “comunidad”— de la manifestación de la intimidad personal.

Luego el descenso, al nivel de la esencia, del amar como trascendental convertible con la persona humana, procede de manera, si cabe, más perentoria que según los otros trascendentales antropológicos, pues en el más alto nivel, el del ser como persona, aunque amar estriba ante todo en “aceptar-se” ella —y aceptación en la que la persona se “experimenta” con carácter de don divino—, no le resulta viable aceptarse por entero y, correlativamente, tampoco “dar-se”, dar su ser personal —al menos en su estricta primariedad o radicalidad—, de manera que ha de “conspirar” en pro del don, procurándolo a través de dicho descender.

En la medida en que según el hábito de sabiduría la persona humana se alcanza —y alcanza experiencia de su ser— como inagotable de acuerdo con el carácter de *además*, alcanza también, desde luego inteligiéndola, su condición carente de identidad, en lo concerniente al inteligir y, más que nada, al amar, pues, al alcanzarse como *además*, desde luego no se entiende acabadamente, pero, más aún, carece de tal aceptación plena de su ser y saber inacabados, que permitiera donación plena, esto es, de don que sea persona. Por eso el hombre “hace experiencia” de su ser en calidad de don divino: “se da cuenta” de que según el *además* supera la condición meramente principal del ser cósmico, y de que “por su sola cuenta” nunca viene a ser plenamente la persona que es.

En consecuencia, a través de un bajar desde el ser personal, el don humano se instaure mediante actuación y puede cifrarse en obra, pero sin que en modo alguno

estribe, a su vez, en persona, incluso si cabe “hacer” don, por lo menos hasta cierto punto, de la propia vida corpórea asumida en la esencia humana por el ser personal.

Al cabo, el amar se convierte con la persona —según lo que es asimismo alcanzado mediante el hábito de sabiduría—, pero no el amor; y mucho menos el querer, que, de entrada según el inteligir de nivel esencial, procede a partir de la *sindéresis* desde la sabiduría personal, con lo que también puede ser asumido cuando baja el amar.

Porque al descender el amar, si cabe decirlo así, la persona humana directamente “recoge” la propia *sindéresis* y el crecimiento que a partir de ésta es suscitado según la *intelección* y constituido según la voluntariedad; y puede también, siquiera en alguna medida, “hacerse cargo” del hábito de los primeros principios, cifrado, por lo pronto, en co-existir, al menos intelectivamente, con el ser extramental; así como, finalmente, de la vida corporal propia.

Luego en virtud del descenso del amar puede el ser personal que es cada hombre instaurar o “construir” el amor, o el don, sobre todo a través del bajar desde la sabiduría a partir de la *sindéresis*, y, más que nada, mediante el querer, si bien no exclusivamente, pues, por lo pronto, le resulta viable aceptar y ofrecer lo que no quiere, como el dolor, o lo que no incluye acto de querer, como el solo inteligir.

Con todo, el amar en cuanto que trascendental personal puede no bajar, o descender tan sólo en orden a que la persona humana intente una presunta y “presumida” identidad del acto de ser que ella es con la propia esencia —e incluso con el ser extramental advertido—, rehusando a aceptar y a dar. Y al bajar de esa manera, el amar se equipara con cierto querer en tanto que se reduce a intento, inevitablemente fallido, y de un pretendido bien, la propia identidad, que habría de favorecer en exclusiva el propio vivir.

### III

Ahora bien, siendo el querer una actividad procedente en último término del hábito de sabiduría, de manera que concierne no al nivel del ser personal sino al de su descenso esencial a partir del hábito de *sindéresis*; y siendo equivalente, en este nivel, a un bajar antes del inteligir personal que del amar, exige, además, de un lado, cierta repercusión del hábito de los primeros principios en el de *sindéresis*, por la que, como acto intelectual, este hábito se dualiza según la *intelección* desde luego del ser —o, más propiamente, de la esencia del ser— y de su verdad, pero, no menos, del bien como otro que el ser en su esencia; y, de otro lado, exige una peculiar “intervención” de la persona según el libre disponer, a través de cierto “disponerse”, en virtud del carácter constituido del actuar voluntario, en cuanto que la *intelección* del bien que intrínsecamente ha de dirigir ese actuar, le es, por así decir, insertada; aparte de que el querer puede resultar *refrendado* o “respaldado”, en cuanto a su propio respecto

hacia lo otro que el ser, en virtud del descenso del amar, es decir, al ser elevado a amor, o a don.

Pero incluso si le corresponde, y casi que “reclama”, ser como asumido por el bajar amoroso, y elevado así a la condición de amor, o de don, el querer procede desde la sabiduría a partir de la sindéresis, esto es, tan sólo en la esencia humana, no en el nivel del acto de ser; y, de entrada, en lo que a esa esencia le compete de actividad intelectual, que no directamente según el descenso del amar.

Luego aun siendo el querer “cauce”, y privilegiado, del descenso del amar personal, es ante todo un descenso intelectual, que, para encontrar iluminando, en cierto sentido “omite” el trocarse en la búsqueda peculiar del inteligir personal según el carácter de *además*, es decir, que se “desprende” de ese buscar en el que el ser humano lleva adelante su más alta y personal actividad; y, en lugar de tal búsqueda, se “ocupa” entonces, o “cuida”, de lo inferior a dicha actuosidad. De ahí, no menos, el que de suyo el querer “se las haya” con bienes antes que con personas.

Aun cuando no por “omitirse” la búsqueda según el descenso al nivel esencial, se “detiene” tal búsqueda en el nivel del ser personal de acuerdo con el carácter de *además*; búsqueda que, si cabe indicarlo de ese modo, va “hacia arriba”; a la par, la condición irrestrictamente creciente del descenso del ser personal al nivel de su esencia es posible en virtud de la inagotable actuosidad que es el *además* [10].

En definitiva, el querer de antemano comporta un bajar de la intelección de nivel personal, la que, a su vez, estriba en luz, o transparencia, pero solamente luciente según el carácter de *además*; descenso que, por eso, es luz iluminante, al proceder desde el hábito de sabiduría al de sindéresis, mas como iluminación que no sólo es suscitada, sino, por versar sobre el bien como otro que el ser, insertada, a la par, en la actuación distinta de la solamente intelectual, a manera de imperio que la guía, y en virtud de lo que es constituido el actuar en calidad de voluntario, es decir, constituido el querer como intento de un bien ideado.

\* \* \*

No obstante, aun si el querer se constituye por lo pronto según el descenso del inteligir personal desde el hábito de sabiduría a través de la sindéresis, e incluso si tanto la sindéresis cuanto la intelección de los primeros principios proceden en descenso desde la sabiduría, la noción de bien como “otro que el ser”, cuyo intento es el querer, más precisamente se debe, en el hábito de sindéresis, a la repercusión, sobre este hábito, del de los primeros principios, cuyo tema es, de entrada, el ser extramental, o que es “otro como ser” respecto del mental.

Por su parte, eso otro como ser, u “otro ser”, a saber, el acto de ser extramental, que es otro respecto del de condición intelectual o mental, es, no menos que el acto de ser humano, tema de sola intelección; aun así, paralelamente, la esencia del ser extramental, física o cósmica, tanto como la esencia del ser humano, además de ser

tema de intelección, admiten la posibilidad de que se les añada o aporte el bien ideado en cuanto que otro que el ser, al intentarlo, esto es, según la voluntariedad.

En cambio, resulta inasequible querer los actos de ser, que, más bien, son creados, es decir, dones de Dios; y, con respecto a ellos, amar estriba, de entrada, en aceptarlos bajo esa condición, a saber, de don divino, y, al cabo, equivale a amar a Dios aceptando la realidad de la criatura: del ser humano que se es, del de los demás hombres, y del ser del cosmos.

Por lo demás, dicha aceptación amorosa de los distintos actos de ser, y de sus esencias, de entrada se traduce en la actitud contemplativa, es decir, en un inteligir agradecido y, como tal, siempre abierto a la contemplación del Creador; aunque se traduce, no menos, en la procura vigilante no ya de sólo preservar esas esencias de cualquier deterioro, sino incluso de mejorarlas crecientemente en cuanto a su condición potencial o dinámica.

Y también en esa medida, la noción de bien como otro que el ser, que a éste, en su esencia, cabe añadirle o aportarle, y, así en tanto que “posible de ser” (según lo que lo otro que el ser se equipara con lo posible), es inteligida —ideada y entendida— tan sólo a partir del hábito de *sindéresis*, desde luego desde el de sabiduría, pero, además, en virtud de la repercusión del hábito de los primeros principios.

Por su parte, la ideación de bienes concretos, esto es, como “algo” otro que el ser, en concreto, en tanto que añadible a la esencia de ese ser y, así, posible de ser, sigue a la intelección de esa esencia. De esta manera el bien sigue a la verdad. A su vez, el hombre logra la intelección de la esencia de los distintos acto de ser, tanto por *fases*, la esencia extramental, cuanto a través de una creciente comprensión “conjuntante”, según la *sindéresis*, la humana [11].

Según lo que con propiedad puede llamarse “idea” práctica a aquel inteligido que, a la vista de lo previamente inteligido acerca del ser creado en cuanto a su esencia, se proyecta a manera de propósito o meta y, por eso, con carácter de modelo o paradigma para el actuar por el que se habría de añadir eso ideado a tal esencia. De ahí que “realizar” una idea equivalga a, por así decir, insertarla en el actuar en calidad de norma o ley que lo rija; actuación que entonces es intento voluntario.

\* \* \*

Al cabo, la congruencia de la noción de bien como otro que el ser y, por eso, irrestrictamente ampliable, se logra al reparar en el repercutir de los hábitos superiores del vivir humano sobre los inferiores, ya que desde el hábito de sabiduría, innato en la medida en que es intrínsecamente solidario por lo pronto con el inteligir personal en tanto que convertible con el acto de ser humano —al que ese hábito, según su intrínseca dualidad de acuerdo con el carácter de *además*, alcanza y se otorga—, en descenso proceden, en dualidad jerárquica, el hábito de los primeros principios y el de *sindéresis*, que por eso cabe llamar “nativos”.

De esa suerte, siendo la sabiduría el miembro inferior de la dualidad con el inteligir personal, y al proceder, dualizándose jerárquicamente, los hábitos nativos en descenso desde el de sabiduría —dicho descenso equivale a estos hábitos—, el miembro inferior de cualquier dualidad superior repercute sobre el superior de la inferior y, por así decir, lo “modula”, con lo que éste repercute a su vez sobre el miembro inferior de la dualidad a la que pertenece [12].

Luego el hábito de sabiduría, miembro inferior de la dualidad intrínseca del ser personal, cuyo miembro superior son los trascendentales personales, repercute sobre el hábito de los primeros principios y, también a través de éste, sobre el de sindéresis, según lo que asimismo sobreviene repercusión del primero de éstos sobre el segundo. Y de acuerdo con esta última repercusión, del hábito de los primeros principios sobre el de sindéresis, acontece la comprensión intelectual del bien como otro que el ser.

\* \* \*

De entrada, la intelección de los primeros principios es un descenso del ser personal humano desde la sabiduría, aunque no un “verterse” de él, sino, por así decir, una peculiar *generosidad* de la persona, según la que es advertida la criatura extramental, o carente de actividad intelectual, mas sin pretensión de “incidir” en ella, ni de asumirla; generosidad peculiar porque estriba en cierta conducta donal, pero antes que de dar, de aceptar (o de cierto dar, que, con todo, carece de la posibilidad de instaurar un don)[13].

En esa medida el hábito de los primeros principios es método congruente respecto de un tema, que, inicialmente, es el primer principio advertido como acto de ser carente de intelección, cuyo avance equivale a persistir; aunque se advierte íntegramente en dependencia de Dios, Quien, a su vez, es advertido como Origen idéntico, insondable en cuanto a tal condición, esto es, sin que se desentrañe la intimidad del Origen y sin que sea viable discernir nada “cabe” la Identidad [14].

También por eso, en cuanto que según el hábito de los primeros principios no se alcanza su temática sino que sólo es advertida, y, más todavía, debido a que por él tampoco se discierne la condición “interna” de la Identidad originaria, aun si se advierte en calidad de tal, de suyo ese hábito no baja, ni se vierte, pero sí repercute en el inferior, el de sindéresis, asimismo procedente en descenso desde el de sabiduría; y hábito, el de sindéresis, que, por su parte, equivale a un bajar del acto de ser personal, según el que ese acto primario sí que se vierte, justo con carácter de esencia realmente distinta de él; esencia, a su vez, que al proceder, como en vertiente, a partir de la sindéresis desde la sabiduría, según el descenso del inagotable, en tanto que intrínsecamente dual, carácter de *además*, es potencial por ser dinámica de acuerdo con un irrestricto crecer, más alto que solamente principal —propio de las naturalezas orgánicas—.

De ahí que el hábito de *sindéresis* sea el ápice a partir del que, desde el hábito de sabiduría, procede en descenso el dinamismo irrestrictamente creciente que es la esencia de la persona humana; y hábito que, en esa medida, por así decir, se “encumbra” al *englobar* tal crecimiento.

Y si el hábito de sabiduría repercute sobre los dos hábitos que desde él descienden, al propio tiempo sobreviene repercusión del hábito de los primeros principios sobre el de *sindéresis*, por la que, precisamente, éste es intelectual no sólo del ser, de acuerdo con la verdad, sino asimismo del bien como otro que el ser, o como posible de ser; por lo que, consiguientemente, además de hábito intelectual, es volitivo en la medida en que el querer sobreviene cuando en el actuar se inserta ese peculiar inteligir lo otro que el ser, o el bien, y, ante todo, de acuerdo con su irrestricta ampliabilidad, según lo que acontece la volición nativa como acto de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más; acto que, con carácter de poder voluntario, ha de investir cualquier acto voluntario ulterior.

Así pues, en vista de que de suyo la noción de otro que el ser, o posible de ser, comporta una irrestricta ampliabilidad, cuando bajo ese carácter es insertada en el actuar a manera no tanto de intención de un bien concreto cuanto de imperio de no impedir la ampliabilidad del bien como otro que el ser, se corresponde sin más trámites con la volición nativa o querer primordial, es decir, con el acto de querer querer más otro, o más bien y, por eso, de querer querer más; y acto que, siendo de “querer querer”, constituye la peculiar *curvatura* de la voluntariedad, a la que, con todo, por ser a su vez de querer querer más bien, en modo alguno cabe desligar respecto de la *intención de otro* que el ser, o de bien.

De esa manera la voluntariedad se caracteriza desde luego según la intención de alteridad, es decir, intención de bien como otro que el ser, pero, a la par, según la curvatura peculiar de la volición nativa como querer querer más, o querer querer más otro o más bien, que ha de investir cualquier acto de querer bienes concretos, y sin la que el intento sería impelido por algún dinamismo natural si no por cierto mimetismo cultural.

Por eso, de otro lado, la intelección que, descendiendo desde la sabiduría a partir de la *sindéresis*, se inserta en el actuar, constituyéndolo, es tanto un iluminar el bien como otro que el ser, o posible de ser aportado al ser en su esencia, cuanto cierto *vigilar*, en atención a una incidencia de la *sindéresis* en la plural iluminación que, con carácter de ideación de bienes concretos, a partir de ella procede, y con miras a que, como intento, el actuar voluntario por el que esos bienes se procuran no quede sin ser investido por el querer querer más bien y, por eso, querer querer más.

\* \* \*

En suma, de manera dual, y dualizándose jerárquicamente, desciende el inteligir personal desde el hábito de sabiduría: según el hábito de los primeros principios, por el

que se advierte el ser extramental, y según el hábito de sindéresis, a partir del que el crecimiento que es la esencia de la persona humana también es dual, esto es, o tan sólo suscitado, inteligiendo, o, además, constituido como voluntariedad en cuanto que se inserta el bien inteligido en el actuar; intelección ésta, la del bien como otro que el ser, que se sigue del repercutir el hábito de los primeros principios sobre el de sindéresis.

Luego el descenso desde la sabiduría a partir del hábito de sindéresis se dualiza al proceder tanto según el inteligir en orden a solamente inteligir, o con miras a la verdad sin más, en lo que estriba el inteligir teórico, cuanto según el inteligir inmerso en actuaciones distintas de la mera intelección, cifradas en actos voluntarios, y en orden a bienes, es decir, a resultados o fines que son obras o, incluso, crecimientos del poder de realizarlas, es decir, virtudes, en lo que estriba, “dentro” del querer, la intelección práctica, que asimismo comporta verdad, si bien en cuanto que corregible, o verdad “práctica”.

Es de esa manera como, según el querer, se entrevera el inteligir en el actuar con miras a intentar el bien ideado, esto es, lo otro que el ser que puede añadirse al ser, o a lo que, por así decir, “ya” es, para llevar a cabo lo posible de ser, o, más aún, para acrecentar el poder de llevarlo a cabo; de modo que, en último término, el querer equivale al actuar en tanto que dirigido por el bien que se entiende como otro que el ser, y que en ese actuar se inserta en calidad de intención, según lo que, a su vez, equivale a lo querido; de donde el querer, equiparado con el intento del bien ideado, exige que en el actuar intervenga el inteligir justo con miras a que lo entonces inteligido, que es el bien, sea la intención directiva de las acciones involucradas.

Y es en vista de la dirección a lo otro que el ser, como el querer supera cualquier tender natural, que siempre se orienta hacia la perfección propia, cuyo carácter de otro es débil, pues la condición perfecta de una naturaleza en cierto modo está predeterminada en ella.

\* \* \*

Por otra parte, debido a que el querer se corresponde con el actuar en tanto que lo inteligido, a saber, una ideación de bien como otro que el ser, se inserta en él a manera de imperio que lo guía, por eso, para querer, es decir, para actuar queriendo, hace falta un peculiar descenso de la libertad personal, como disponer, que de manera incisiva compromete a la persona, y que, además, en esa medida torna el querer asequible para el descenso del amar.

Y es que al resaltar la dependencia de la voluntariedad desde luego respecto del ser personal procediendo desde la sabiduría, pero concretamente en la esencia humana, o en cuanto que exclusivamente a partir de la sindéresis, se posibilita distinguir, asimismo en el dominio de la esencia, el querer respecto del mero inteligir no tan sólo en vista del dual descenso de la intelección, esto es, como inteligir el ser sin

más, en lo que estriba la verdad, y como inteligir el bien en tanto que otro que el ser añadible a éste en su esencia, o con posibilidad de ser, y que, ideado en concreto, se “transvasa” a la actuación constituyéndola como intento voluntario, sino también a la vista del distinto modo de, por así decir, “depender” el querer y el inteligir de la persona mediante el que cabe llamar “carácter de yo”, pues, en ese nivel, es suscitado el inteligir —*ver-yo*— sin que la persona según dicho carácter, el de “yo”, lo “integre”, mientras que el querer requiere además ser constituido por la persona, según el yo —*querer-yo*—, en virtud de lo que el carácter de yo se “entreviera” en lo querido [15].

Así, al querer, la persona se ha de querer, según el *querer-yo*, queriendo lo querido, de modo que, a la par, el *querer-yo* no menos constituye la actividad voluntaria, o es integrante de esa actividad, en cuanto que también es querido al querer; mientras que al solamente inteligir, en el nivel esencial, la persona no se intelige inteliendo cuando intelige lo inteligido, de modo que no se “incluye”, según el *ver-yo*, en esa intelección que a partir de la sindéresis desciende desde la sabiduría: el *ver-yo* no es visto al ver.

Luego la constitución del querer comporta, de un lado, que la persona es activamente constitutiva de ese acto al insertar la idea de bien en el actuar, y, de otro, que el querer, así constituido, o como *querer-yo*, es a su vez constituyente del actuar en la medida en que es querido tanto como lo que a su través se quiere.

En consecuencia, si, debido a la repercusión del hábito de los primeros principios, el de sindéresis comporta que se intelija el bien como otro que el ser, y que pueda ser ideado un bien concreto como algo otro con respecto a cualquiera de las realidades tanto de la esencia extramental cuanto de la mental, propia o ajena, por eso, al ser esa idea transvasada al actuar, éste es por ella dirigido y constituido como intento de dicho bien según el querer como *querer-yo*.

De esa manera el *querer-yo* no sólo involucra un *ver-yo-el-bien*, esto es, *ver-yo* “algo” otro que cabe añadir al ser creado en su esencia, sino que, además, exige un disponer “de” lo inteligido —y no sólo “según” ello— para insertarlo en la actuación, lo que a su vez comporta un peculiar compromiso de la persona según la libertad trascendental, por el que, de otra parte, es querido desde luego el bien intentado, mas incluso el quererlo, es decir, el propio *querer-yo*, en lo que, por lo demás, también estriba la curvatura de la voluntariedad.

Y en esa medida es curva la volición, como intento de bien, de un lado, según la voluntariedad nativa como acto de querer querer más bien y, así, de querer querer más, por el que es investida; pero, de otro lado, no menos, porque la persona que, según el *querer-yo*, quiere lo querido, ha de quererse queriéndolo, según lo que asimismo el *querer-yo* integra lo querido.

Por tanto, ya que, como intento del bien en cuanto que otro que el ser, el *querer-yo*, de una parte, se debe a la repercusión del hábito de los primeros principios sobre el de sindéresis y, de otra, comporta un peculiar compromiso de la persona según la libertad, por eso, equivale al miembro superior de la dualidad inherente a la sindéresis



en tanto que ápice del descenso, de nivel esencial, del ser humano personal desde la sabiduría.

Según lo que, en el ámbito de la esencia de la persona humana, el querer, aun si incluye una intelección peculiar, a saber, la de *ver-yo-el-bien* que en concreto se intenta, es más alto que el inteligir. Sin embargo, puesto que el querer es sólo de nivel esencial, mientras que el inteligir primariamente personal, por eso, el inteligir es sin más superior al querer.

#### IV

Con miras a precisar lo hasta aquí indicado a manera de glosa a la propuesta de Polo en torno al querer en relación con el amar y el amor, cabe destacar que de ese planteamiento se diverge en algunos puntos, al menos en la letra, que tal vez no en la mente.

Porque, ante todo, se sugiere un más acucioso distanciamiento, aunque el discernimiento esté ya en Polo, entre querer y amar, desde luego sin disyunción, en vista de que el querer como intento respecto del bien, aun si investido por la voluntariedad nativa, es tan sólo del nivel de la esencia de la persona humana, mientras que el amar, siendo de carácter donal —pues equivale a dar o aceptar dones, correspondientes no sin más a bienes, aunque sí tan sólo entre personas—, compete al ser personal en calidad de trascendental suyo, incluso si desciende para instaurar el don, por lo pronto en la propia esencia, mas también en la del ser extramental, y sobre todo a través del querer.

A la par se sugiere que el querer es constituido no inicialmente según el descenso del amar sino a través de un peculiar descenso del inteligir, en la medida en que la intelección del bien, que asimismo es peculiar, se inserta en el actuar que entonces es voluntario; y que el querer sobreviene de esa manera, aun cuando se lleve a cabo no sin que en alguna medida descienda el amar y lo “eleve” a la condición de don, es decir, no sin que sea tornado en amor, con carácter de querer generoso (de lo contrario, si el amar no baja hasta el querer y no lo asume, éste se queda en “amor” propio o, mejor, en mero querer egoísta, como consecuencia de la libre exclusión del don).

Por lo demás, una más neta distinción entre querer y amar resulta pertinente en vista de que la voluntad y la voluntariedad son realidades del vivir humano que la filosofía parece haber esclarecido insuficientemente, al menos al apelar a nociones extrínsecas a ellas, como, por ejemplo, en el aristotelismo, a la tendencia deseante, aun si modulada por la deliberación y elección racionales; en el agustinismo al amor, mientras que en la filosofía moderna a la libertad confundida a su vez con una presunta espontaneidad de la principiación. Y, a su vez, el amar tanto como el amor suelen entenderse a partir del querer, o bien de los sentimientos y de la afectividad, por más que no sólo de nivel sensible.

\* \* \*

A su vez, en correlación con el sugerido distinguirse entre querer y amar, el bien como trascendental convertible con el ser se equipara no sin más con éste y, ni siquiera con la perfección que compete al ser por ser, sino con lo otro que el ser, posible de ser, ideado e intentado por la persona humana, a partir del quedar iluminada esa noción en su irrestricta ampliabilidad, según la sindéresis, puesto que en ésta repercute la intelección del primer principio extramental.

Porque la intelección del bien en cuanto que otro que el ser, así como la consiguiente intención de alteridad característica de la volición humana, sobrevienen, en y a partir de la sindéresis, debido a que sobre ella repercute el hábito de los primeros principios según el que se advierte de entrada el “otro ser” que el propio, el ser que es “otro” que la persona, esto es, otro respecto del ser mental o intelectual, a saber, el ser extramental, mientras asimismo se advierte el Ser “absolutamente otro”, que es Dios como Identidad originaria.

Luego es en calidad de otro que el ser, o posible de ser, inteligido según la sindéresis por repercusión del hábito de los primeros principios, como el bien es un trascendental “metafísico” distinto respecto del ser.

De donde, por un lado, si el bien equivale a lo otro que el ser, posible de ser, entendido, e intentado según el querer, le compete estar siempre por lograr; una vez logrado, es entonces, propiamente, no tanto bien, cuanto ser, esto es, perfección de la esencia a la que se ha añadido o aportado, y, por eso, no ya otro que el ser, sino ser sin más, aun si posibilita ampliar el bien viable de entender y de intentar; que es, por lo demás, como se puede, en concreto, y cada vez o, por así decir, “paso a paso”, ampliar irrestrictamente el bien en tanto que otro que el ser, posible de ser.

En consecuencia, si el bien es lo otro añadible al ser en su esencia, el que a veces se llama bien “ontológico”, según el que la realidad sería buena ya por ser, equivaldría al ser —al menos en la criatura—, y no con propiedad al bien, que, en cambio, corresponde a lo otro que el ser, o posible de ser, entendido e intentado, que si “pasa” a ser, “deja” de ser bien, aunque posibilita siempre más bien; y más bien que de otra manera no sería ideable en concreto.

Con lo que el bien es un trascendental del ser no en vista de que éste es, o por ser, sino en atención a lo otro que el ser, o posible de ser, que cabe aportar a cualquier ser, en su esencia, es decir, en tanto que el ser es perfeccionable, o perfeccionante: perfeccionable, en cuanto a su esencia, el ser extramental, así como el ser mental; mientras que perfeccionante tan sólo el ser humano, al que compete idear e intentar lo posible de ser [\[16\]](#).

Así pues, simplemente por ser, el ser es sin más ser, antes que bien; el bien se corresponde con la irrestricta posibilidad de otro que el ser, que cualquier ser, al ser inteligido, comporta, y que se va concretando progresivamente, a medida que se logra

el bien que se intenta, esto es, a medida que dicho bien es conducido a ser, según lo que tal posibilidad de otro que el ser es no sólo irrestricta, sino además irrestrictamente ampliable.

Y, por otro lado, al cifrarse el bien en lo otro que el ser, o posible de ser, equivale, antes que a una perfección, o fin, con respecto a alguna naturaleza o esencia, o antes que a las realidades necesarias o convenientes para el logro de tales perfecciones, a cuanto puede aportarse a la esencia del ser creado; de ahí que se equipare no tanto con la perfección lograda, habida o tenida, cuanto, a lo sumo, con la que está por lograr.

Luego a la vista de la noción de bien como otro que el ser de acuerdo con su irrestricta ampliabilidad, no puede el querer tomarse como una tendencia apetitiva, o afección, de nivel sensible, determinada en último término por un dinamismo natural.

Desde donde se rectifica la comprensión tradicional de la voluntad y lo voluntario, apoyada en Aristóteles, según la que, de una parte, el bien se entiende apenas como una perfección a la que naturalmente se tiende, y, de otra, consiguientemente, el querer como un acto deseante (*órexís*), incluso cuando es modulado por la elección o decisión, cifrada en una deliberada adhesión a la tendencia deseante (*proáíresís*), y equivalente, así, a un apetito racionalmente conducido (*boúlesís*) [17].

A su vez, la equiparación del bien con lo otro que el ser, es decir, con lo otro que cabe aportar al ser creado en su esencia, o posible de ser, permite reconducir la posibilidad en tanto que noción modal del ser, al bien como trascendental del ser, lo que a su vez permitiría una interpretación *in melius* del voluntarismo moderno, en el que se atribuye condición trascendental a la posibilidad, aun si considerada apenas modalmente, y según lo que se corregiría la presunta espontaneidad que se le suele atribuir.

\* \* \*

Por otra parte, de acuerdo con la noción de bien como lo otro ideado que, al intentarlo, puede aportarse a la esencia del ser creado, cabe distinguir el bien en cuanto que es añadible a la esencia extramental, física o cósmica, y a la esencia humana, de condición intelectual o mental, tanto si es la propia, es decir, la de la persona que actúa, sobre todo la virtud, cuanto, hasta cierto punto, a la de otras personas a través de un “comunicar” en la manifestación personal, mediante el que se construye la vida social y la sociedad, por lo pronto, la familiar.

De esa manera, lo intentado a manera de mejora en la esencia humana equivaldría al bien por así decir “agible”, mientras que la mejora de la esencia física al bien “operable” —o “factible”—, aun si mediante la tecnología estos dos tipos de bien a menudo se entreveran.

Además, el bien como otro que el ser, o posible de ser, añadible al ser en su esencia, es de índole “moral” no tan sólo porque se haya de lograr mediante la actuación humana, y según lo que de él es responsable el hombre, sino sobre todo cuando es “debido” en razón de la justicia o, siquiera, de la amistad, pues muchos bienes carecen del carácter de debidos, y son meras alternativas u oportunidades no exigidas por algún deber [18].

De modo que puede ser bien moral, o debido, aquel que, desde luego entendido e intentado por el hombre, es tanto agible, o concerniente a la esencia humana, cuanto, además, operable, concerniente a la esencia física; y éste no sin más porque su intento permita asimismo lograr un crecimiento de la esencia humana (sobre todo en cuanto a su vida social).

Así que es viable distinguir diversos tipos de bien, de entrada uno de la esencia física y otro de la esencia humana, los que, al ser ideados y queridos por el hombre, son, los dos, bien antropológico y, si debidos, bien moral.

Al cabo, el bien es, desde luego, un trascendental del ser, pero en cuanto que otro, irrestrictamente ampliable, que cabe aportarle; por eso, además, ya que ha de ser entendido e intentado, es “relativo” al ser personal humano, e inexistente sin él, esto es, bien antropológico, incluso cuando se trata de lo otro posible de añadir al ser extramental en su esencia, y aun si no siempre que añadido a la esencia humana equivale a un bien moral.

Correlativamente, “lograr” un detrimento de la perfección del ser no comporta nada otro que éste, ningún bien, sino que, al contrario, lo quita o excluye, y en esa medida es un mal; lo otro que el ser solamente es el bien, nunca el mal; de suyo el mal ni es ideal ni intentable, sino consecuencia de intentar un bien que impide más bien, o del que resulta una mengua del ser.

En cambio, por cuanto que estriba en dar y en aceptar dones, el amar nunca puede ser malo de suyo, como sí algún intento de bienes por impedir bienes más altos y, sobre todo, debidos [19].

De manera que el bien como otro que el ser, al menos en cuanto que añadible por el hombre y, así, entendido e intentado por él, o querido, es siempre de índole antropológica, no sólo el aportado a la esencia humana, sino también a la esencia física; y puede ser de índole moral si es debido. Desde luego es bien moral el crecimiento del poder voluntario, es decir, la virtud, pero también cualquier otro bien distinto de la virtud, pues cabe que el hombre no sin más pueda, sino que aun deba, quererlo, e incluso si no logra hacerlo virtuosamente.

\* \* \*

A su vez, al equiparar el bien con lo otro respecto del ser, y posible de ser, en tanto que ideado e intentado por el hombre, la tesis de que «el ser en tanto que ser es bueno» valdría con exclusividad para Dios: «sólo Dios es bueno», dice Jesús al joven

rico: absolutamente bueno en tanto que ser, cabe glosar, o “absolutamente otro” como ser, en el sentido de que el ser divino excede o trasciende no sólo cualquier ser creado, sino además cualquier bien ideable, y no sólo intentable —que en vano hubiera de acrecentarlo—.

Luego, con respecto a Dios, es Bien absoluto —cabe sugerir— su Ser en tanto que “absolutamente otro”, antes que respecto de cualquier ser creado, con propiedad respecto de cualquier bien entendido e intentado por el hombre; de donde Dios es el Bien, mas no como posible de ser, sino como “desbordando” cualquier posibilidad de ser.

Mientras que a la criatura no le basta ser para ser íntegramente buena; en ella esta integridad se convierte con el ser no sin más, sino en la medida en que es lo otro, irrestrictamente ampliable, posible de ser añadido a ese ser en su esencia; y que sobreviene, además, tan sólo si alguna persona lo entiende y lo intenta: es más, una persona humana; ya que, quizá, no compete al ángel la ideación y el logro del bien, de manera que tampoco quererlo —le bastaría inteligir y amar—; así como de ninguna manera corresponde volición al ser cósmico, ni siquiera si en virtud de la causa final la esencia física despliega, cada vez con mayor riqueza, una variación ordenada de causas formales (mucho menos puede dicho ser extramental aceptar o dar, esto es, amar) [20].

Mas tampoco a Dios concerniría el querer —al menos en el sentido restringido aquí propuesto—: en lugar de ocuparse de “hacer” el bien, esto es, de idearlo e intentarlo, le bastaría dar el ser creado (crear es *donatio essendi*, según santo Tomás de Aquino), lo que compete no al querer, sino al inteligir y al amar; y ser creado que, además, como se sabe por Revelación, al redimirlo en Cristo, Dios acoge en su propio Vivir, lo que instaura el orden sobrenatural, en el que más patentemente vige el amor. Y algo más: allende las criaturas el ser divino es donación plena; pues del Padre y el Hijo procede el Espíritu Santo, que es espíritu de amor; y de él sus dones para el hombre [21].

Paralelamente, en la criatura el bien se convierte con el ser tan sólo, por así decir, “siguiéndolo”; y siguiendo, además, a la verdad, pues sólo una vez conocida la verdad del ser, cabe idear el bien añadible al ser, que por eso se dice “otro que el ser”, por más que el hombre solamente pueda añadirlo como mejora del ser, y apenas en su esencia [22].

En la medida en que el ser es atractivo para el inteligir humano, que se ve convocado a discernir sus distinciones y conjunciones; en la medida en que es bello, es decir, en que agrada y complace por su armonía y su orden; en la medida en que puede satisfacer tendencias y apetitos del vivir, se suele decir que es bueno. Pero, en rigor —se sugiere—, el bien que corresponde a la persona es el propósito del intento voluntario, que es el enriquecimiento del ser: lo otro que el ser, posible de ser.

Desde luego se tiende hacia el ser en tanto que perfecto o bello; pero eso no basta para la noción de bien en sentido estricto, que comporta no tanto la perfección o

belleza que el ser, por así decir, “ya” es, cuanto la que cabe aportarle o añadirle en su esencia: lo “otro” que el ser, posible de ser.

Lo “bueno” del ser creado es, por consiguiente, que es mejorable (y en cambio Dios, a quien ninguna mejora lograría mejorarlo, es mejor que cualquier mejora, que cualquier posibilidad: Dios es el absolutamente bueno porque es mejor que cualquier posibilidad). Lo bueno del ser creado está en que tiene siempre posibilidad de ser mejor, de ser más, de ser “otro”.

Por eso “hacer” el bien no se reduce a cumplir lo ya designado según la perfección de una esencia o naturaleza, por más que privarse de conseguirlo es desde luego un mal; sino que reclama la inventiva y la creatividad de la mente humana, pues se trata de idear lo que puede aportarse al ser en su esencia.

De modo que para querer no basta apreciar o valorar el ser, aun cuando en virtud de esa valoración suele éste llamarse bueno, y aun si tal apreciación despierta un tender hacia el ser; para querer se ha de idear algo otro que sea posible añadir al ser, e intentarlo al insertar esa idea en la actuación. Y, propiamente, eso otro que el ser, posible de ser, es el bien, que se convierte con el ser en la medida en que sólo es ideable a partir de la intelección del ser, es decir, de la verdad.

Por lo demás, mucho menos basta la apreciación del ser para el amar, al que, sólo si se equipara con tal estimación, cabe confundir con cierto tipo de querer.

## V

Todavía de otra parte, ya que según el hábito de *sindéresis* se entiende la noción de bien como otro que el ser —que el ser creado— en cuanto que puede serle añadido en su esencia, o posible de ser; en esa medida —cabe sugerir—, en la esencia de la persona humana, de antemano se suscita la voluntad bajo la condición de nativa “guarda” de la luz iluminante del bien de acuerdo con la ampliabilidad irrestricta que a éste compete como otro que el ser [\[23\]](#).

De esa manera la voluntad es suscitada con carácter de posibilidad, “real” —ya que se guarda un acto intelectual—, de que pueda ser entendido —ideado— cualquier bien concreto; y posibilidad, en consecuencia, de que sea asequible intentarlo, si esa idea de bien se inserta en el actuar.

Con todo, según su condición de mera posibilidad tanto de idear cuanto, consiguientemente, de intentar el bien, la voluntad es suscitada con carácter de *potencia puramente pasiva*, a manera de cierta *relación trascendental* con el bien como otro que el ser, por la que sin más queda el hombre, en lo intelectual, enteramente abierto al bien, esto es, a la mejora del ser —en su esencia—; desde luego del humano, propio y de otras personas, pero también del ser cósmico, por más que de entrada sin que se provoque ningún intento de bien concreto, y, más aún, sin el poder de “ir” tras de un bien, de llevar a cabo su intento.

Luego la voluntad es de entrada pasiva, desde luego porque la ideación de los bienes, es decir, de lo otro que el ser que en concreto se piensa aportar a éste en su esencia, corresponde a luces iluminantes ulteriores a ella como guarda nativa, en la esencia de la persona humana, de la iluminación de lo otro que el ser según su irrestricta ampliabilidad; mas también debido a que, por un lado, insertar esas luces en el actuar es cometido no de la voluntad, sino de la persona, que según la libertad con la que se convierte, baja comprometiéndose, de acuerdo con el carácter de yo, en el querer, esto es, desde luego en virtud del disponer, aunque, además, en cierto modo disponiéndose ella al quererse queriendo lo querido; y, por otro lado, ya que inicialmente la voluntad carece del dinamismo para incoar y acrecentar el querer, es decir, del poder voluntario, el que, no obstante, la acompaña enseguida, o la “reviste”, en la medida en que la noción de bien como otro que el ser sin más se traduce en imperio de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más, y que nada necesita para ser cumplido mediante la voluntariedad nativa.

En consecuencia, para que un intento sea en rigor voluntario, y no apenas resultado de un tender natural o de un condicionamiento cultural, hace falta que tanto al idear el bien cuanto al insertar esa idea en el actuar —en lo que estriba el querer como intento de bien— no sólo se “mantenga” la apertura irrestrictamente ampliable de la noción de bien en tanto que otro que el ser, sino, además, que esa apertura, por así decir, “redunde” en el acto voluntario primigenio de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más; pero todavía hace falta, a la par, que esta volición nativa invista el intento de cualquier bien concreto.

Así que en la propuesta glosa al planteamiento de Polo asimismo se diverge, en alguna medida, respecto de la exposición que él hace en torno a la voluntad, ya que ésta sería suscitada a partir de la sindéresis en virtud de una luz iluminante, mas no como si hasta cierto punto hubiese de ser previa a dicha iluminación en la naturaleza recibida por la esencia humana, lo que, a su vez, resulta coherente con excluir de la voluntariedad la presunta condición apetitiva y tendencial.

Por eso, con respecto al acto volitivo no sería preciso *reivindicar* la tendencia, al menos si ésta se toma como apetito o pasión de nivel sensible, o como deseo, al que Aristóteles apela para explicar incluso el querer racional y, asimismo, el deliberado elegir o decidir que lo precede.

Luego en vista de la apertura a la irrestricta ampliabilidad del bien en tanto que otro que el ser, o posible de ser, inseparable del intento cuando es voluntario, éste, como intento de tal índole, es de condición más alta que el tender apetitivo, y no se sigue de inclinaciones de la naturaleza orgánica, por más que estas afecciones también puedan voluntariamente consentirse, y sea viable querer, al intentarlos, los fines a los que por ellas se tiende.

\* \* \*

Al cabo, el ser la voluntad suscitada —que no de entrada constituida, pues tampoco depende de que sea querida— como potencia pasiva pura, o mera posibilidad, aun si real, respecto de bienes concretos, se corresponde con la iluminación, nativa según la sindéresis, del bien en su irrestricta ampliabilidad como otro que el ser, y equivale a la guarda en la esencia humana, no menos nativa en virtud del hábito de sindéresis, de esa luz iluminante.

Mas para que tal posibilidad de bien, o potencia pasiva pura, por así decir, se “active”, y sea, entonces sí, constituida con carácter de potencia propiamente dicha, o según cierto poder, distinto del impulso instintivo del tender sensible, o de la “fuerza” del deseo, no se precisa de ninguna ulterior iluminación de la voluntad, pues la apertura de ese ámbito —exclusivamente intelectual—, el de lo otro que el ser, que es el bien, guardada en la esencia humana como voluntad, de suyo redundante en imperio, aunque no tanto de querer un bien, ni “el” bien, cuanto de querer querer más otro, o más bien; e imperio al que sin más sigue la voluntariedad nativa o primordial, cifrada antes que en querer el bien, en querer querer más bien y, así, en querer querer más, en lo que, por consiguiente, estriba con propiedad el poder voluntario, que en esa medida de inmediato reviste la voluntad y la acompaña.

Por lo que la nativa constitución del querer primigenio es inseparable de la voluntad; y en virtud de tal voluntariedad nativa, como acto de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más, que nativamente acompaña a la voluntad, y que “en” ella es lo constituido, no menos nativamente deja la voluntad de ser meramente pasiva, tornándose activa, o potencia propiamente dicha, de acuerdo con el poder voluntario; e incluso si para querer bienes concretos todavía haga falta la ideación, o intención, de tales bienes, tanto como deliberar en torno a ellos, o a los medios para lograrlos, según lo que, con carácter de razón práctica, procede la elección o decisión, a la que, a su vez sigue el imperio y la ejecución, con los que tiene lugar el querer racional, o “razonado”, esto es, el intento del bien de acuerdo con el actuar que avanza bajo la intrínseca guía de ese imperio deliberadamente provocado.

Pero, a su vez, el imperio según el que se lleva adelante el actuar voluntario racional sería imposible sin el peculiar imperio, nativo, de querer querer sí, y sólo sí, se quiere querer más bien y, por eso, más querer, que acompaña a la voluntad en la condición de ésta como guarda nativa, en la esencia humana, de la luz iluminante del bien en tanto que otro que el ser, correspondiente al hábito nativo de sindéresis, y que sin más trámites redundante en poder voluntario, de acuerdo con el acto, de inmediato por así decir “elicitado”, de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más, o de “querer más querer”.

De donde a la dualidad de volición nativa y volición racional cabe reconducir la de acto voluntario elícito e imperado, pues el querer nativo es acto de la voluntad conseqüente a la nativa condición de ella, e imperado, aunque no a otras “facultades” o “potencias”, sino a la propia voluntad, que, en esa medida, sin más lo “elicitado”; mientras que el querer racional comporta que el imperio que sigue a la



elección deliberada sea insertado en una actuación distinta de la meramente racional, en lo que estriba entonces el actuar voluntario como intento de bienes que de ordinario exige algún “uso” de miembros del cuerpo.

Así pues, la voluntariedad nativa acompaña nativamente a la voluntad en la medida en que es un acto elícito por ella sola, y que en ella acontece a manera de poder activo con el que es dotada, pero sin que para tal actuar haga falta involucrar actos de otras potencias, ni del cuerpo.

A su vez, si con el querer nativo se corresponde el poder voluntario, al menos en parte se dilucida la cuestión acerca del “impulso” o “moción” volitiva, que sin desde luego ser una principiación o causalidad según la actividad y el dinamismo extramentales, tampoco necesita de apetito alguno, de modo que no estriba en deseo, sino que sigue al imperio, nativo, de siempre querer querer más bien y, por eso, de querer más querer; imperio que es estrictamente intelectual, pues lo otro que el ser es irrestrictamente ampliable, con lo que siempre cabe más otro que el ser, o más bien y, por eso, más querer.

A la vista, por lo demás, de que la voluntad es nativamente suscitada, según la sindéresis por repercusión del hábito de los primeros principios, en la medida en que se guarda en la esencia humana la iluminación del bien irrestrictamente ampliable en tanto que otro que el ser, el imperio o “imperativo” moral que nativamente corresponde a la sindéresis es no tanto «hágase el bien y evítese el mal», cuanto «quírase solamente si al querer se quiere querer más bien, esto es, si se quiere querer más», pues, de lo contrario, sería inevitable que el intento dependiese de un apetito deseante, aun si a través de la deliberación y decisión racionales, e incluso si se modulara de acuerdo con pautas culturales.

Paralelamente, tanto el sentimiento que acompaña el acto de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más —y que es de condición intelectual por deberse a la noción de bien como otro que el ser—, cuanto la aspiración que entonces es inherente a dicho acto, a saber, de querer más bien, y que desde luego hacen parte del anhelo de felicidad, en modo alguno corresponden a un instinto ni a un impulso tendencial apetitivo de carácter natural y, en esa medida, necesario, o, menos aún, de condición orgánica, sino, en cambio, una “experiencia” consiguiente a la irrestricta ampliabilidad de la noción de bien en tanto que otro que el ser, que sobreviene al constatar que cualquier bien concreto es superable por más bien; experiencia afectiva que acompaña al acto voluntario primordial de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más cuando inviste los intentos de bienes concretos. De esa manera, la aspiración a la felicidad es libre y de condición intelectual: una manifestación de la intimidad personal y no un dinamismo natural ni un evento cultural.

\* \* \*

En resumen, la voluntad de entrada equivale a la nativa guarda, en la esencia de la persona humana, de la luz iluminante nativamente suscitada, según la sindéresis, y no sin repercusión del hábito de los primeros principios, de la noción de bien como otro que el ser, o posible de ser. De acuerdo con la peculiar índole intelectual de la noción de bien como otro que el ser, guardada, si cabe decirlo así, a manera de cierto “pre-hábito” en la esencia humana, la voluntad es, antes que una potencia activa, mera posibilidad, aunque real por su condición intelectual, de idear el bien con miras a intentarlo, y, por eso, potencia pasiva pura como relación tan sólo con el bien en su irrestricta ampliabilidad, o relación “trascendental” con el bien sin concreción alguna; pero se trata, a la par, de una posibilidad real a la que, debido asimismo a la índole irrestrictamente ampliable del bien en cuanto que otro que el ser, sigue, no menos con carácter nativo, un imperio, desde luego intelectual, aun si no racional o razonado, de actuar sin ocluir la posibilidad de más bien, de más otro que el ser; imperio que de inmediato es “obedecido” según el acto voluntario primordial, o querer nativo, cifrado no tanto en querer uno u otro bien, cuanto en querer querer más bien y, por eso, en querer querer más [24].

Y es en virtud de esa volición primigenia como la voluntad es potencia activa, es decir, posibilidad tornada en potencia voluntaria, con respecto a los intentos de bienes, aun si éstos bienes han de ser a su vez entendidos según la intelección o razón práctica, que comprende ante todo deliberar y elegir, a la vista de las diferentes ideas de bien, en orden a decididamente intentar una al insertarla en el actuar como directiva de las acciones involucradas.

Luego un intento es de un fin en tanto que bien, y así acto voluntario, en la medida en que se conduce a través de un actuar en el que se inserta la idea de algo que cabe aportar al ser, y, así, otro que el ser; idea que guía entonces ese actuar, pero no sin que, a la par, éste sea investido por el querer nativo, es decir, por el querer querer más bien o querer querer más, que en esa medida puede a su vez crecer como poder volitivo, ya que, de otra parte, el crecimiento del poder de querer sobreviene en cuanto que esa volición primordial, el querer querer más bien y, en consecuencia, querer querer más, de manera, por así decir, cada vez más lúcida inviste los actos de querer bienes concretos. Dicho crecimiento equivale, por su parte, a la virtud voluntaria, que se diversifica de acuerdo con los distintos tipos de bien.

Al cabo, pues, en la sugerida glosa al planteamiento poliano la voluntad y lo voluntario se entienden como cierto despliegue del inteligir, antes que del amar, en tanto que el inteligir desciende, como trascendental de la persona, al nivel de la esencia, pero sólo en este nivel.

Y ese descenso del inteligir tiene, a su vez, una, por así decir, “fase” meramente “intelectual”, que es, de un lado, la guarda de la iluminación de la noción de otro que el ser, posible de ser, que eso sería la voluntad, así como, de otro, el imperio que la sigue, de sólo querer si se quiere en acuerdo con esa noción de bien como otro que el ser, esto es, manteniendo su irrestricta ampliabilidad [25].

Pero de inmediato es constituido el acto voluntario primordial, en calidad de consiguiente actuación elícita de la voluntad, en la que no interviene ninguna otra facultad distinta de la voluntaria —la que, con todo, incluye la iluminación a partir de la *sindéresis*—, y que entonces pasa a ser con propiedad potencia según ese querer nativo, en tanto que es acto que la acompaña nativamente, y equivalente al poder voluntario en la medida en que estriba en querer querer más bien y, por eso, en querer querer más.

Sólo entonces es viable la siguiente fase de la actividad voluntaria, que en lo intelectual es de carácter propiamente racional, pues comporta no sólo la ideación de bienes concretos (o la elevación a bienes, de los fines a los que naturalmente se tiende), sino, además, la consiguiente deliberación acerca de ellos, que culmina en la elección o decisión, según la que procede el querer racional, o no sin más elícito, es decir, que se deriva no tan sólo de la índole propia de la voluntad, sino de la consideración razonada acerca de distintas posibilidades de bien en concreto [26].

\* \* \*

De otra parte, el querer nativo, tanto como su crecimiento según la plural virtud voluntaria, pueden decirse constituidos en cuanto que comportan un peculiar descenso de la libertad personal, cifrado no sólo en disponer “de” lo ideado al insertarlo en el actuar como norma suya, sino, además, en cierto disponerse, puesto que, de acuerdo con la curvatura del querer querer más, la actuación voluntaria exige quererse, quien quiere, queriendo lo querido, según el *querer-yo*, y de manera que, en consecuencia, el *querer-yo* “haga parte” de lo querido.

De esa manera, a partir de la *sindéresis* en tanto que cifrada no sólo en *ver-yo* sino también en *querer-yo*, se conduce un descenso de la libertad trascendental como disponer, que compromete a la persona en el propio acto dispositivo, de entrada como *querer-yo-querer-querer-más*, según el que, a través del querer nativo, la voluntariedad humana admite, y casi que reclama, ser elevada a amar, sin lo que, incluso, no alcanzaría a perseverar como “voluntad de más voluntad”, y sin lo que, además, quedaría insatisfecho el anhelo de felicidad asimilable al peculiar sentimiento que acompaña a la voluntad nativa en tanto que inviste cualquier intento de bienes concretos.

En consecuencia, el poder que es la voluntariedad se equipara, por lo pronto, con que la apertura a más bien inherente a la voluntad según su condición de guarda nativa del acto intelectual de la noción de bien como otro que el ser de inmediato redundando en el acto querer querer más bien y, así, de querer querer más; pero poder, asimismo, que, si cabe decirlo de ese modo, se “ejerce” con respecto a cualquier bien concreto cuando la idea de tal bien es libremente insertada, a manera de imperio, en la actuación, en lo que estriba de entrada la constitución del querer, y para la que se requiere, de un lado, el indicado compromiso de la libertad personal en su descenso

esencial según el disponer, a saber, como cierto disponerse, y en virtud del que, de otro lado, el *querer-yo-lo-querido* es no menos querido que el bien.

## VI

Ahora bien, todavía de otro modo se puede remarcar el distinguirse del amar y del querer, tanto como el “convenir” de ambos, y sobre todo en lo concerniente a la amistad, en vista de la repercusión del hábito innato de sabiduría sobre los hábitos que de él proceden, el de los primeros principios y el de *sindéresis*, y que de esa manera se dicen nativos. Porque si la persona humana desciende desde el hábito innato de sabiduría según la dualidad de los hábitos nativos, asimismo repercute aquél sobre éstos, por así decir, “abriéndolos”, en último término, al encuentro amistoso con otras personas, de entrada con Dios [\[27\]](#).

Además, el descenso desde la sabiduría según el hábito de los primeros principios y el de *sindéresis*, tanto como la repercusión de ella sobre estos hábitos, involucra a la sabiduría desde luego en calidad de método intelectual, pero, con mayor motivo, en tanto que método de ser —o método como ser—, equivalente a la condición metódica del carácter de *además* como acto de ser que es la persona humana, con el que se convierten los trascendentales antropológicos, que a su vez son la condición temática de este acto, primario y radical, pero intrínsecamente dual de acuerdo con su intrínseca solidaridad metódico-temática.

Desde donde cabe discernir lo peculiar de cada uno de los trascendentales personales en el bajar desde la sabiduría, así como en el repercutir de ella incluso respecto del hábito de los primeros principios, aunque más claramente en cuanto al hábito de *sindéresis* en su condición como ápice de ese descenso cuando, de acuerdo con esos trascendentales, el acto de ser se vierte como esencia de la persona humana.

Por lo pronto, la distinción de los trascendentales con los que el ser personal humano es convertible, en su descenso desde el hábito de sabiduría, se corresponde con que, de entrada, como método congruente respecto de ellos, este hábito los alcanza y se les otorga, “metodizándolos” y trocándolos así en búsqueda de un tema ulterior, más alto.

Así, al estribar, de entrada, en alcanzamiento del co-existir, el hábito de sabiduría *abre interiormente* la intimidad personal, y, otorgándosele, según la *apertura hacia adentro* de esa intimidad, la trueca en búsqueda de la *réplica* de la que carece; la que, al cabo, habría de ser otra persona, por así decir, “inherente”, que esclareciese plenamente dicha intimidad.

A su vez, esa búsqueda de réplica, según el otorgamiento de la sabiduría, se lleva adelante a través del inteligir y del amar.

No obstante, como método, el hábito de sabiduría alcanza la libertad trascendental como tema, desde luego otorgándosele, pero sin “remitirla” a otro tema, o sin trocarla en búsqueda, pues, en lo temático, la libertad personal equivale

a *ratificarse* en cuanto a su condición metódica, o como *libertad nativa* [28], según lo que equivale a tornarse en “puro método”, o “sin tema ulterior distinto”, en lo que estriba la *libertad de destinación* [29].

De esa manera, al menos en tanto que sin más compete a la libertad de destinación, o temática, ratificar la libertad nativa, o metódica, la libertad trascendental equivale, de inmediato, a la condición “actuosa” del ser personal humano.

Al ser ratificada la libertad como método por la libertad como tema, la dualidad metódico-temática del carácter de *además* es, según la libertad trascendental, no sólo intrínseca sino también *estricta*, esto es, más estrecha que según los demás trascendentales personales.

Luego la libertad como método, o nativa —y que así puede llamarse en cuanto que es “nacida” de Dios de acuerdo con su peculiar solidaridad con la libertad temática o destinal—, se equipara con el carácter actuoso del hábito innato de sabiduría como método de ser, que, siendo estricta e intrínsecamente solidario con su tema, equivale a acto intrínsecamente dual, o que avanza como “arrastrado” desde “dentro” por ese tema, y no sin más hacia él, pues, como libertad de destinación, en la medida en que es tema al que se otorga el método que la alcanza, ratifica este método, la libertad nativa.

Desde donde, además, y desde luego libremente, compete a la libertad trascendental *corroborar* el ser nacida de Dios.

Se habla aquí de que la libertad que se convierte con el ser personal humano “nace” de Dios, no desde luego porque ese “nacimiento” involucre principiación, pues la libertad trascendental es radical, mas en modo alguno un primer principio como el ser extramental, ya que, al ser intrínsecamente dual, depende de Dios con mayor “radicalidad”; pero, mucho menos, porque entre Dios y la criatura personal humana hubiera de sobrevenir “identidad” de naturaleza o esencia; más bien, el ser humano, siendo desde luego realmente distinto del divino, es, como libertad, «a imagen» del Ser que es Dios, según se lee en el *Génesis*; mas por ser libertad, pero sin ser Originaria, sólo puede existir proviniendo, en libertad, o personalmente, es decir, con carácter filial, desde Dios, sin que, con todo, medie por eso algún “proceso” o “procesión” en el Ser divino.

\* \* \*

Así que, según el hábito de sabiduría el ser personal humano es alcanzado como nacido de Dios en cuanto a su condición de libertad trascendental equiparable con ese ser en tanto que acto, o en vista de que en lo temático, o como libertad de destinación, libremente, ratifica la libertad metódica, o nativa, según lo que no deriva ni depende de ningún principio, ni siquiera de ella sola, esto es, sin ser tampoco espontánea: su intrínseca dualidad como avance le es entregada o “confiada” por

entero a su avanzar, de acuerdo con una dependencia libre y, por eso, personal, filial; y es precisamente en esa medida como le compete, a su vez, corroborar tal nacimiento, aun si pudiendo también rechazarlo.

Que se trate de libertad nativa estriba no en que sea “natural” como si de algún modo fuese principal y, por ende, necesaria, sino, más bien, en que sobreviene sólo en cuanto que naciendo exclusivamente de Dios; y, por nacer de Dios precisamente según libertad, le compete corroborar ese nacimiento, lo que resulta viable en la medida en que la libertad de destinación no se trueca, ella sola, en búsqueda de tema ulterior, sino que ratifica precisamente esa libertad metódica, o nativa.

En consecuencia, la libertad humana se dice nativa de entrada por equipararse con el hábito innato de sabiduría, mas también porque, al alcanzarse en su condición temática, ratifica la metódica, según lo que le compete corroborar su nacimiento, debido con exclusividad a un “diseño” y a un don divinos. Y en esa medida la libertad trascendental “testimonia” la filiación “natural” del espíritu humano con respecto a Dios (“natural” en contradistinción respecto de lo “sobrenatural”, sin reducirse a lo extramental físico —o metafísico—), es decir, el que la libertad creada —en el hombre según el carácter de *además*— sólo puede existir dependiendo del Ser divino como libremente nacida de Él (o “dada a luz” por Él); Ser divino que entonces se averigua, justamente, como cifrado en Libertad plena —no menos según Identidad originaria y, en tanto que tal, insondable—.

\* \* \*

Al propio tiempo, en vista de que la libertad de destinación es tema que ratifica su condición metódica, que es la libertad nativa, por eso, en calidad de “método puro” de ser y, así, de mera actuosidad libre, sin tema ulterior, le compete *comunicarse* a los otros trascendentales personales, o “continuarse” en ellos, trocándolos en búsqueda de ese tema ulterior del que ella carece, pero del que, en último término, depende.

Porque, si en virtud de la intrínseca solidaridad metódico-temática del carácter de *además*, el método se otorga al tema al alcanzarlo, con lo que, en tanto que tema del hábito de sabiduría, los trascendentales personales son “metodizados”, tal solidaridad intrínseca de método y tema, según la que, al otorgársele el método que lo alcanza, el tema es metodizado, tiene vigencia de modo peculiar, estricto, con respecto a la libertad trascendental, la que, al ser como tema tornada en método, ratifica el método que la alcanza, de manera que de suyo, y ella sola, no se trueca en búsqueda; pero, a su vez, el trocarse en búsqueda de los otros trascendentales personales equivale a que en ellos se continúa, o se les comunica, la libertad trascendental ratificada en cuanto a lo metódico, según lo que son tema tornado en método respecto de un tema ulterior, que ni alcanzan ni encuentran, y que buscan.

De donde el buscar equivale a la más alta actividad, método, o avance del ser personal, en la que, por así decir, éste va “hacia arriba”, en busca de aquella Plenitud

para la que en modo alguno basta el propio ser humano, pero sólo en la que puede éste alcanzar su plenitud en tanto que ser.

Pues en cuanto que la libertad trascendental ratificada como método se comunica a los trascendentales personales, que son temáticos, el buscar en el que los trueca, es también acto o avance, aun sin valor metódico, precisamente como búsqueda: el método se trueca en busca, sin encuentro ni alcanzamiento de tema, o cuya congruencia con el tema es, por eso, insuficiente, *precaria*, y, así, acto, por así decir, “a la espera” de plena culminación.

De modo que no por carecer de congruencia con el tema, es decir, de encuentro o de alcanzamiento, la búsqueda es menos actuosa, o sin avance; al revés, comporta una inagotable expansión íntima del ser personal [30].

Por tanto, aun si el acto de ser extramental como persistir es un tema carente de valor metódico, o tema carente de intelección, y solamente principal, sin dualidad intrínseca, el carácter de *además*, en cambio, justo debido a que con él se convierte la libertad trascendental, que, siendo ratificada en su condición metódica por su condición temática, es no menos tema supra-principal en tanto que intrínsecamente dual; paralelamente, puesto que la libertad ratificada como método se continúa en los demás trascendentales personales, y de ese modo los trueca en búsqueda de tema ulterior, éstos no son sin más tema carente de alguna a modo de “metodicidad”, precisamente por la búsqueda, y de acuerdo con la intrínseca dualidad del ser personal.

De esa manera, al ser ratificada en su condición metódica la libertad con la que se convierte la sabiduría en cuanto que es alcanzamiento, por lo pronto, del inteligir personal, y que se le otorga, según lo que en él se continúa, lo trueca en búsqueda de un inteligir más alto, que no carezca de plenitud intelectual según su inteligirse, y desde el que, en tal medida, también el inteligir personal humano pueda ser plenamente inteligido; actividad intelectual plena que, con todo, ni es alcanzada ni encontrada, sino sólo buscada.

A la par, ya que como método respecto del amar trascendental el hábito de sabiduría equivale a alcanzar el aceptarse, mas otorgándosele, según el carácter de *además*, por eso, al comunicársele la libertad con la que la sabiduría se convierte, el amar temático es trocado en búsqueda de una plena aceptación en tanto que ser, pero que, con todo, ni se alcanza ni se encuentra; y puesto que tampoco el darse por entero es alcanzado —ni, menos todavía, el dar otra persona—, el amar personal es trocado en búsqueda de un dar pleno, y asimismo en busca de una plena aceptación.

Además, el inteligir y el amar son, por la libertad que se les comunica, o que en ellos se continúa, trocados en búsqueda de tema ulterior en cuanto que lo es asimismo el co-existir personal, carente de réplica en intimidad; la libertad trueca el co-existir en búsqueda de réplica personal, esto es, en búsqueda de aquella persona en la que haya de “existir” con plenitud la condición personal; y justo de esta manera, en libertad, se busca dicha réplica a través del inteligir y del amar.

Al cabo, la libertad trascendental que se convierte con la persona humana es la condición actuosa de ella como acto de ser, o acto primario o “radical”, mas intrínsecamente dual; pero es entonces acto de tal condición a manera de «tema que no remite a otro tema» [31], pues por más que como método alcanza su tema, y se le otorga, tornando así este tema en método, lo lleva adelante de un modo peculiar suyo, a saber, “metodizando” por entero el tema, o en cuanto que este tema, metodizado, ratifica a su vez el método que la alcanza y se le otorga, o bien en la búsqueda.

Por eso la dualidad metódico-temática que es la libertad trascendental es solidaria no sólo de manera intrínseca, sino, además, estricta: libertad que, como método, es ratificada en su condición metódica por el tema en tanto que a su vez metodizado; y libertad como tema que, al ratificar el método, es método puro o “suficiente”, o, incluso, “método sin tema”, al menos sin tema ulterior, es decir, sin tema distinto del inagotablemente alcanzado según el método que a la par se le otorga, y por el que es libertad temática no más que ratificando la metódica.

De esa suerte la libertad como trascendental del ser personal humano es, con mayor motivo que los otros trascendentales antropológicos, «*además del además*» [32]; y también así es tema que no remite a otro tema, o tema sin tema ulterior, a diferencia del co-existir y del inteligir y el amar como trascendentales personales que, en virtud de que se les comunica la libertad temática tornada en método puro, o sin tema ulterior, son trocados en búsqueda de tal tema ulterior, al que, de suyo y por “sí” sola, la libertad no se “orienta”; y aun si tampoco esos otros trascendentales lo encuentran ni lo alcanzan.

En consecuencia, aunque tan sólo en virtud de la libertad puede el ser personal orientarse al tema ulterior en el que busca la plenitud del vivir como persona, la sola libertad trascendental humana no lleva consigo esa orientación, por lo que le compete conducirla a través del inteligir y del amar, comunicándoseles, o continuándose en ellos, según la búsqueda del tema en el que se pueda encontrar la plena “expansión” de la intimidad co-existencial de acuerdo con la réplica de la que carece y, de ese modo, encontrando una plena “comunidad” con otro ser personal, que lo sea en plenitud, o sin carecer de identidad, lo que solamente es asequible con respecto a un ser “plenamente personal”, que es Dios [33].

Según lo que, en la persona humana, inteligir como transparencia solamente luciente y no sólo iluminante, no menos que amar como dar y aceptar, equivalen en último término a búsqueda, más que a intento o que a anhelo, de ser réplica de la intimidad de un Ser personal que lo sea en plenitud, y de encontrar en Él réplica. Con lo que, desde luego el hombre, pero incluso cualquier ser personal, no puede existir a solas. Por decirlo de alguna manera, la soledad es, para el ser personal, peor que la inexistencia [34].

Asimismo, el comunicarse la libertad de destinación a los otros trascendentales personales, o continuarse en ellos, equivale, correlativamente, a corroborar el nacer



de Dios al ratificar la libertad nativa, yendo, por así decir, en busca de “esclarecer” tal nacimiento, al ir en busca del Ser personal divino [35].

Luego en orden a su condición filial respecto de Dios, a la libertad trascendental humana, si cabe decirlo así, “no le basta” con ser libertad nativa, o creada por Dios como “nacida” de Él, sino que, además, le compete destinarse —desde luego libremente—, según el comunicarse de ella a los otros trascendentales personales, a corroborar tal nacer de Dios, aunque pudiendo renunciar a esa filiación al pretender autosuficiencia [36].

\* \* \*

A la par, también por comportar la libertad trascendental humana una estricta solidaridad intrínseca en la dualidad metódico-temática, pues, alcanzada como tema por el método que se le otorga, al ser metodizada, ratifica su condición de acto o avance —o de método de ser—, por eso, en tanto que se comunica a los otros trascendentales personales, trocándolos en busca de tema que ni se encuentra ni se alcanza, no menos se *extiende* a través del descenso de ellos desde el hábito de sabiduría, y equivalente a los hábitos nativos, que sí encuentran su tema.

Porque si la libertad metódica, o nativa, es ratificada como tal por la temática, o de destinación, según lo que ésta carece de un tema ulterior, y equivale a método puro de ser, o suficiente; y si en esa medida se comunica a los otros trascendentales de la persona trocándolos en búsqueda del tema que, con todo, ni alcanzan ni encuentran, debido justamente a esto, también le compete descender y, por así decir, guiar o conducir el bajar de esos otros trascendentales personales al encuentro de temas, según el disponer, hasta cierto punto en el nivel de la co-existencia con el ser extramental, según la que la libertad no se vierte sobre el tema encontrado, pero de manera clara al verterse, a partir del hábito de *sindéresis*, en el nivel del propio crecimiento esencial, cifrado por eso en una plural vertiente de la libertad personal.

De modo que el descenso del ser personal humano desde el hábito de sabiduría equivale a un extenderse de la libertad trascendental como disponer, por lo pronto, según su vertiente esencial, aunque también según la advertencia del ser extramental. Dicha extensión de la libertad trascendental procede desde la libertad nativa en cuanto que se equipara con el hábito de sabiduría como valor metódico del carácter de *además* [37].

Así pues, el descenso del ser personal humano desde el hábito de sabiduría según el que sobrevienen los hábitos nativos, comporta que bajen los trascendentales de la persona, al encuentro de temas, guiados o conducidos por un extenderse como hacia “abajo” la libertad personal.

Por lo pronto, el descenso desde el hábito de sabiduría según el de los primeros principios, aunque sin verterse a través de este hábito, de acuerdo con el extenderse de la libertad equivale a cierto “dejar ser”, es decir, a un dejar la “metodicidad”, o

condición de avance o acto, por cuenta del acto de ser extramental, u “otro ser” respecto del intelectivo o mental, y sin pretender disponer ni de él ni según él; de acuerdo con el descenso del co-existir es un *tipo de co-existencia-con*, y de acuerdo con cierto bajar del amar estriba en generosidad, en cuanto que el advertir comporta la aceptación de un ser distinto del ser personal.

Mas, también, al comportar un descenso en el que, conducidos por el bajar de la libertad trascendental según el disponer, los trascendentales personales sí se vierten, el proceder de la esencia humana desde el hábito de sabiduría a partir del de *sindéresis* estriba en la correspondiente manifestación de la intimidad co-existencial, que asimismo al bajar se “expande” mediante un crecimiento en el encuentro de temas, de entrada intelectivo —y volitivo al insertar ideas de bien en el actuar—, pero, aún más, amoroso, en la medida en que dicho crecimiento es elevado a la condición de don, o amor.

Así que al carecer el co-existir de réplica en intimidad, y al no encontrarla ni alcanzarla cuando, por la libertad ratificada como método, es trocado en búsqueda de esa réplica, baja, en el nivel de la esencia de la persona humana, guiado por el disponer, al encuentro de temas, equivalentes a la manifestación de esa intimidad, y con carácter comunicativo, a través del descenso, asimismo conducido por el disponer, del inteligir y del amar.

Por tanto, si al continuarse la ratificada libertad metódica al inteligir personal lo trueca en búsqueda de un tema ulterior que ni se encuentra ni se alcanza, y que solamente se busca, por eso, asimismo compete al inteligir personal descender para no quedar sin encuentro temático.

A la par, debido a que, al continuarse en el amar la libertad en tanto que método ratificado tampoco encuentra ni alcanza la persona humana un pleno aceptarse ni darse, por eso, no menos, baja el amar personal, también conducido libremente según el disponer, para instaurar o “construir” el don.

Y es que, al no estibar ni en aceptarse ni en darse como ser, el ser humano carece de condición personal en cuanto al amor, o al don; más bien, como ser, la persona creada es don divino al que compete búsqueda de corresponder aceptando ese don, e instaurando, a su vez, al bajar, el don que puede ofrecer, y buscando, no menos, que esa correspondencia sea aceptada.

De modo que a través del bajar del ser personal humano, y, más que nada, según el proceder de nivel esencial, guiado según el verterse de la libertad trascendental desde la sabiduría, como disponer, ante todo se torna asequible instaurar el don que falta al amar trascendental en el nivel del ser personal. Y en dicho descenso, la construcción del don comporta una decisiva corroboración del libre destinarse la persona de acuerdo con su nativa condición filial, aun si, asimismo, puede ser rehusada, en último término a través de lo que se suele llamar “amor propio”, y que, más bien, equivale a una frustración de la condición peculiar del amar, que es la donalidad, también por cuanto que se recluye en el querer.

\* \* \*

Así pues, el descenso de la libertad trascendental como método se debe a que, como tema, ella es un trascendental personal tornado en método de manera distinta que los otros trascendentales de la persona, pues como libertad temática ratifica la libertad metódica que la alcanza y se le otorga, según lo que, en el nivel del ser personal, equivale a método puro o suficiente, pero, en consecuencia, carente de tema ulterior.

Por eso, si la libertad trascendental humana, en tanto que ratificada en su condición como método, carece de tema ulterior, éste, también, de alguna manera le falta, según lo que, además, es libertad falible, es decir, capaz de rehusar a su condición nativa, lo que, misteriosa y desgraciadamente, Dios puede permitir.

Al carecer de un tema ulterior en cuya búsqueda se hubiera de trocar por ser tema tornado en puro método puesto que ratifica el que lo alcanza y se le otorga, la libertad trascendental humana, bajo tal condición metódica pura, es la actividad, o “actuosidad”, no sólo de la apertura interior del co-existir en intimidad, sino asimismo del abrirse esa intimidad hacia adentro, en la medida justamente en que, de acuerdo con tal actuosidad suficiente, puede comunicarse a los otros trascendentales personales, el inteligir y el amar, y continuarse en ellos, para trocarlos en búsqueda del tema ulterior del que carece el co-existir y que a la libertad le falta.

Y es de esa manera como, valga la redundancia, se destina la libertad de destinación, correspondiente a la libertad personal como tema, según lo que al ratificar la libertad nativa, o como método, puede desde luego corroborar su natividad o filialidad respecto de Dios, aunque también rehusar a ella al renunciar, paralelamente, en tanto que actuosidad del ser personal humano, a continuarse a través de los otros trascendentales personales y no trocarlos en búsqueda de tema, por interponer la *pretensión de sí*, y “volcándose”, consiguientemente, tan sólo en el verterse de ellos, aunque con miras a constituir de ese modo una presunta identidad [\[38\]](#).

En consecuencia, tanto en el comunicarse la libertad trascendental temática, o destinal, a esos trascendentales personales, y que los trueca en búsqueda de tema ulterior, cuanto en el descender de ellos al encuentro de temas inferiores, según el disponer, resulta asequible corroborar la dependencia filial de la libertad nativa, o, por el contrario, pretender autosuficiencia al rehusar a esa filiación divina “nativa”. Pero entonces, correlativamente, se renuncia a “traspasar” la actividad libre a los otros trascendentales personales, de modo que los trueca en búsqueda del tema ulterior, pretendiendo, en cambio, afirmarse la persona humana en virtud de su peculiar suficiencia como libertad ratificada a manera de pura “metodicidad”, e intentando así una independencia radical, o una presunta plenitud en soledad (que cabría llamar

“aislamiento trascendental”), con la que, no obstante, en modo alguno se remedia su radical carencia de identidad [39].

En esa medida, cuando la persona según la libertad trascendental se destina rechazando la condición filial que en tanto que nativa compete a ésta (en lo que, moralmente, estribaría la “iniquidad” y no sin más el pecado), pretendiéndose autosuficiente como acto en cuanto que método puro, ante todo renuncia a construir un don que hubiera de completar el amar personal humano, y que en esa medida resulta “mutilado” en su carácter de aceptación y donación, si no destruido [40].

A la par, desde la pretensión de independencia o “absolutez” de la libertad trascendental humana, al descender ésta, según el disponer, no sólo al encuentro de la realidad extramental, sino, sobre todo, vertiéndose en la esencia humana, el crecimiento se vuelve intento de disponer *de* la esencia propia, también de la de las demás personas humanas, o aun de las instituciones sociales —sobre todo de la familia—, así como de disponer de la naturaleza orgánica recibida en esa esencia — que entonces se pretende “manipular”—, en lugar de disponer *según*, o de acuerdo con, tal esencia y, en ella, según la naturaleza asumida (en ese disponer de la esencia y de la naturaleza estribaría, moralmente, el “pecado”). Bajo dicha pretensión se busca entonces no tanto la que cabría llamar “idiosidad” —o propiedad— de la esencia humana, cuanto, a través de ésta, la identidad de la que se carece en el nivel del ser personal [41]. En esto estriba, cabe sugerir, el egoísmo.

En definitiva, ratificada como método puro o suficiente —y acto o actuosidad de ser—, la libertad se comunica a los otros trascendentales personales aun privándose de su valor metódico y, continuándose a través de ellos, los trueca en búsqueda del tema del que, bajo su propia condición, carece, y que en cierta medida le falta; o bien, al descender como disponer que, por así decir, “activa” el proceder de los otros trascendentales personales, encuentra temas: por lo pronto, uno superior, advertido según el hábito de los primeros principios, que es el ser extramental con su Origen insondable; pero también otros inferiores, la esencia extramental, así como la esencia propia del ser personal, que es crecientemente suscitada y constituida.

De esa manera la libertad es la actividad inherente tanto a la búsqueda cuanto al encuentro de temas; pero si omite continuarse en la búsqueda, y, correlativamente, al pretender identidad en el extenderse al encuentro temático, se queda en una infecunda circularidad [42].

Porque la libertad trascendental humana es falible, y puede también rehusar a su carácter filial pretendiendo eludir su condición nativa, encerrándose en su propia carencia de tema ulterior, y como valiéndose de su descenso para intentar una plenitud que sólo donalmente puede sobrevenirle.

Según lo que el fracaso temático de la libertad se corresponde con la arbitrariedad de la pretensión de sí. Cuando en el comunicarse de la libertad trascendental al inteligir y al amar de acuerdo con la apertura hacia adentro de la intimidad co-existencial solamente se pretende identidad, y según el disponer se

presume construirla a través del descenso de esos dos trascendentales personales desde la sabiduría, sobre todo a partir de la sindéresis, y volcados más que nada sobre el querer —al que, en cambio, el inteligir habría de iluminar y vigilar, así como el amar “respaldar”—, la libertad personal atenta un vivir en soledad, en el que cabe obstinarse según la libertad de destinación, y que, llegada la muerte, deja fuera a Dios, en lo que, según la ausencia de amistad amorosa, estriba la condenación en el más allá de esta vida.

\* \* \*

Al cabo, los hábitos nativos, el de los primeros principios y el de sindéresis, equivalen al descenso dual desde el hábito de sabiduría, por el que, de esa manera, la persona humana va al encuentro de temas, ya que en su propio nivel carece de dicho encuentro, o debido a que, al ascender mediante la sabiduría según el alcanzamiento de su plural temática, que son los trascendentales de la persona humana, y al otorgárseles, los alcanza, pero propiamente no los encuentra, sino que, más bien, los trueca en una búsqueda mediante la que el tema ulterior congruente con el buscarlo tampoco se encuentra, y ni siquiera se alcanza.

Desde donde, en lo más alto, la actuosidad del carácter de *además* según la solidaridad intrínseca de método y tema, en la que el método, por así decir, “pende” del tema, que, a su vez, pende, o depende, del tema superior inalcanzado, con cuya búsqueda, no obstante, alcanza una inagotable “expansión” íntima en cuanto a su actuosidad, primaria, mas intrínsecamente dual.

En virtud de lo que asimismo el descenso de los trascendentales personales desde el hábito de sabiduría, según los hábitos nativos, en tanto que procedentes de la inagotable actuosidad radical del *además*, comporta un encuentro temático, o bien nunca acabado, según el hábito de los primeros principios, o bien de irrestricto crecimiento, a partir del hábito de sindéresis, de acuerdo con el peculiar dinamismo o potencialidad que es la esencia de la persona humana.

\* \* \*

A la par, de la inagotabilidad de la persona según el carácter de *además* depende no sólo el incolmable avance en el dual descenso de ella desde el hábito innato de sabiduría, sino, además, en los hábitos nativos que equivalen a ese descenso, una repercusión de la condición ascendente de la sabiduría en cuanto que alcanza, otorgándoseles, los trascendentales del ser personal, por la que entonces el ser personal humano, de entrada, como co-existir, es trocado en búsqueda de otro ser personal, que ha de serlo en Plenitud, de modo que no menos que en Identidad originaria, y desde el que sea viable un pleno encuentro del ser que cada hombre es, esto es, una auténtica réplica en intimidad; con lo que, a su vez, en lo intelectual, sería

asequible un «conocerse como se es conocido» por Dios, así como, en cuanto al amar, un pleno aceptar y un dar pleno, que también sea plenamente aceptado, según lo que, paralelamente, el don sería elevado al nivel personal.

Y precisamente por tal repercusión del hábito de sabiduría en los hábitos nativos, éstos, de acuerdo con su incolmable encuentro temático, son elevados a la búsqueda de plenitud a la que asciende el ser personal, es decir, elevados a buscar el pleno encuentro de la persona que se es, a través del encuentro con otras personas, Dios ante todo, y con Él, las demás.

De ese modo, al bajar el acto de ser personal desde el hábito de sabiduría según el hábito de los primeros principios y el de *sindéresis*, que es el ápice del descenso en el que ese acto de ser se vierte, según estos dos hábitos también descienden los trascendentales personales que son el tema congruente respecto del que, con carácter de método, la sabiduría es intrínsecamente solidaria; y asimismo de acuerdo con ellos repercute la sabiduría sobre dichos hábitos, a saber, justo en la medida en que es método intrínsecamente solidario con esos trascendentales que como temas en ascenso alcanza, y a los que, por otorgarse según el carácter de *además*, remite a un tema ulterior, más alto que el ser personal humano, y que, aun si no se encuentra ni se alcanza, sin embargo se busca, no menos porque sólo en él puede encontrarse la plenitud —en identidad— de la que el *además* carece.

De donde, al cabo, la sabiduría repercute en los dos hábitos nativos que desde ella proceden involucrándolos en la búsqueda de la otra persona requerida en la intimidad humana para su plenitud, o búsqueda del ser personal en Plenitud originaria, que es Dios, aunque, a la par, urgiendo, por así decir, el encuentro con las demás personas humanas, a cuya intimidad solamente accede, y nunca de manera plena, a través del comunicar en la manifestación esencial.

Luego el repercutir del hábito de sabiduría en los hábitos que desde él proceden, el de los primeros principios y el de *sindéresis*, estriba más que nada en la “orientación” de estos hábitos a la amistad, según lo que ante todo se favorece, y casi que se reclama, el descenso del amar trascendental, por el que se instaura el amor o el don que se acepta de otras personas o se ofrece a ellas, y por el que se establece el vínculo en el que estriba la amistad de amor.

Porque según el hábito de sabiduría se alcanza el ser personal que *cada quien es*, no el de las demás personas humanas; pero al alcanzar aquél —cabe sugerir—, nos percatamos de éste, mas accediendo a la intimidad que cada ser personal comporta, aunque tan sólo a través del encuentro mediado por la comunicación en el manifestarse de nivel esencial, de modo que nunca en plenitud. A su vez, al alcanzar el ser personal que es, cada hombre alcanza en cierta medida su depender de Dios como Ser personal originario y pleno, que en modo alguno carece de identidad entre intimidad y manifestación, aunque sin acceder de ninguna manera a esa Intimidad.

Y justamente el amar equivale a cierta apelación, o interpelación, de acceso a la intimidad de las demás personas, ante todo de Dios, mediante la instauración del don,

esto es, ofreciendo una manifestación de la propia intimidad elevada a amor. Aun así, con respecto a Dios de entrada se trata, más bien, de una respuesta, es decir, de una correspondencia a la divina iniciativa de amor, de la que se “hace” experiencia al alcanzar, con carácter de don recibido de Dios, el ser personal que se es.

Al cabo, sólo Dios accede a la intimidad de un ser personal esclareciéndola por entero. Con todo, el comunicar en la manifestación esencial, en lo que en último término estriba la sociedad, de cualquier tipo que sea, amistosa o no, equivale a cierto acceso a esa intimidad, aun si nunca pleno. Pero solamente en comunión con Dios es asequible una auténtica vida social humana, que involucre por entero la intimidad que cada quien es.

\* \* \*

De manera que al descender el ser personal humano desde la sabiduría según el inteligir de los primeros principios y según la sindéresis, asimismo repercute sobre estos hábitos el sapiencial, al menos cuando, por la destinación —o “designio”— de la persona, de acuerdo con la libertad trascendental, se prosigue la búsqueda de plenitud en un tema y con un método superior al ser personal humano, precisamente en cuanto que se comunica a dicha búsqueda, o se continúa en ella.

Así, al alcanzar la sabiduría, otorgándosele, según el carácter de *además*, y como “activada” según la libertad, por lo pronto el inteligir personal, lo trueca en búsqueda de un tema ulterior, que si bien ni es alcanzado ni encontrado, sí está orientado: no puede menos que estibar en un Ser personal que sea en plenitud intelectual; de entrada un pleno inteligirse el inteligir personal.

A su vez, con mayor motivo, en tanto que la sabiduría alcanza el amar que se convierte con la persona, lo trueca en búsqueda de un Ser personal en quien sea pleno el amar —dar y aceptar—, y de manera que también sea persona el don; y Ser personal buscado que, en definitiva, es Dios, Quien, por tanto, es el tema ulterior de los trascendentales personales cuando son continuados por esa “actividad” ratificada, que es la libertad trascendental.

Al cabo, la repercusión del hábito de sabiduría sobre los dos hábitos que desde él proceden como descenso del ser personal, el de los primeros principios y el de sindéresis, equivale a que el correlativo bajar, también desde dicho hábito, de los trascendentales de la persona, y no sólo del inteligir, asimismo “eleva” esos hábitos a la búsqueda de encuentro con otras personas, de modo que, a su vez, no se ocluya el ir en busca de plenitud en el nivel del ser personal.

Porque ese buscar el encuentro con otras personas compete no de suyo a los hábitos que nativamente descienden desde la sabiduría, sino más bien a los trascendentales personales que la sabiduría alcanza y, que, al otorgárseles, trueca en búsqueda de un encuentro del que el ser humano carece en el nivel personal según la apertura interior de la intimidad, tanto como según la apertura de esa intimidad hacia

adentro. Y es así como la repercusión del hábito de sabiduría en el de los primeros principios y en el de *sindéresis* les confiere, hasta cierto punto, el carácter de la busca de réplica personal en intimidad, de modo que también de la de pleno esclarecimiento y de plenitud en la aceptación y en el darse del ser personal, según lo que, al cabo, “abre” esos hábitos a la amistad, y, sobre todo, a la amistad divina.

En último término, no sólo baja la persona desde la sabiduría, a través de un descenso equivalente a la intelección de los primeros principios y al crecimiento esencial a partir de la *sindéresis*, sino que, a la par, repercute la sabiduría sobre estos dos hábitos elevándolos a su propia búsqueda de amistad con quien, en definitiva, es el Padre de la persona humana, Dios. Por eso la sabiduría como hábito innato “transmite” a los hábitos nativos, al repercutir en ellos, su búsqueda de esclarecimiento en torno a la filiación experimentada en el corazón humano [43].

\* \* \*

En esa medida, más en concreto, la repercusión del hábito de sabiduría, por un lado, sobre el hábito de los primeros principios, puede corresponderse con la experiencia humana, descrita en el *Génesis*, de “soledad originaria”, esto es, ante el universo físico, debido a la que el hombre —desde luego el varón, pero no menos la mujer— va en busca de un ser personal con quien pueda estrechar lazos de amistad, de entrada con Dios como Origen, mas a la par con las personas que sean sus semejantes (pues la amistad postula cierta semejanza): por lo pronto con el tipo de persona —para el varón la mujer y aquél para ésta— que Dios crea con miras a “instituir” la sociedad familiar a través del matrimonio, ordenado según la naturaleza a la generación de nuevos individuos humanos, que, en el propio momento de la concepción, son creados por Dios como espíritus personales, en orden, inicialmente, y de ese modo por encargo divino, a ocuparse del cuidado y mejora del cosmos en calidad de habitación del hombre, tanto como a la construcción de la sociedad, pero, sobre todo, en orden a corresponder filialmente al Amor creador.

Por lo que, al provocar que se experimente la soledad si faltara una persona en calidad de ser semejante, la repercusión del hábito de sabiduría sobre el de los primeros principios abre paso al descenso sobre éstos del amar, y lleva a “descubrir” el cosmos en calidad de regalo divino de amor, que invita desde luego a aceptarlo, más que nada mediante la contemplación, pero asimismo a través de su cuidado y ordenación, en orden a elevarlo a don, de entrada para “beneficio” de los demás hombres, pero sobre todo para gloria del Creador. Es así como se se entiende la condición donal en el ámbito trascendental de los primeros principios, mientras, por lo demás, se vislumbra, ya según este hábito, de advertencia, inicialmente, del ser extramental, la amistad con Dios a la manera de la que tenían Adán y Eva antes del pecado original [44].



Por otro lado, en virtud de la repercusión del hábito de sabiduría sobre el de sindéresis puede el ser humano, en orden también a la amistad, dirigir el crecimiento de su esencia a otras personas, tanto como a Dios, desde luego para comunicar en la manifestación de la intimidad co-existencial instituyendo los distintos tipos de sociedad humana, no solamente la familiar; pero, ante todo, para instaurar el don, o amor, que, según el amar, es para él inalcanzable con carácter de ser personal. Y en este instaurar el don, o amor, que al no ser persona, ha de multiplicarse, parece, por lo demás, plausible distinguir lo típicamente masculino o bien femenino en vista de que los dones desde luego se han de lograr, pero no menos se requiere protegerlos, para evitar tanto que decaigan en su condición donal, cuanto que dejen de redundar en más don.

\* \* \*

Al cabo, es la dual repercusión sobre el hábito de sindéresis, a saber, del hábito de sabiduría y del de los primeros principios, lo que posibilita la elevación del querer a amor, involucrándolo en la amistad amorosa [45].

Y es que de suyo el amor, en tanto que equivale al don, comporta amistad, puesto que reúne y vincula a dos personas según el dar y el aceptar.

Con todo, la amistad no siempre es de amor, ya que puede derivar de apenas comunicar en el intento de bien, sobre todo en cuanto a la virtud, e incluso sin mutua benevolencia. Y es amistad dilectiva (*dilectio*) si comporta, cuando no elección, al menos cierta preferencia, libremente aceptada, respecto de la persona amiga. De modo que compete a la amistad según el querer ser elevada, según el dar y el aceptar, a amistad de amor, lo que se torna posible de acuerdo con la repercusión sobre la sindéresis de los hábitos superiores a ella.

Porque la repercusión de la sabiduría sobre la sindéresis en el miembro superior de su dualidad, el *querer-yo*, y debido éste, a su vez, a la repercusión del hábito de los primeros principios, permite el descenso del amar a través del querer, según el que desde luego lo querido, que es el bien, pero también el quererlo, se “orienta” o “dirige” a la persona amada, de acuerdo con el dar y el aceptar, y de modo que, a la par, la intención de otro de la voluntariedad se respalda o refrenda en vista del respecto hacia esa otra persona, a la que se da o de la que se acepta el don, o amor.

Así, en cuanto el amar trascendental desciende, la intención de otro peculiar de la volición, es decir, tanto el querer, cuanto, no menos, lo querido, se eleva a encuentro con una persona distinta, según la comunión en el don, es decir, según el dar y el aceptar, y, por eso, con carácter de manifestación amigable, amistosa; y ante todo respecto de Dios.

Luego en virtud de la dual repercusión del hábito de sabiduría y del de los primeros principios sobre el de sindéresis, y, de modo que, por lo pronto según el *querer-yo*, tanto el bien operable por el hombre, en su entorno extramental, cuanto

el agible, cifrado en crecimiento de la esencia humana, y, no menos, la actividad de quererlos, pueden ser asumidos por el amar como actividad donal equiparable a su vez con ser personal, e instaurados con el carácter de don que completa el dar y el aceptar personales; don que el amar personal humano en su propio nivel busca, pero del que carece, pues en la persona que cada hombre es, el dar y el aceptar son trascendentales, mientras que el don se toma sobre todo del nivel esencial, aun si, en cierto modo, también del generoso co-existir con el ser extramental y, desde luego, de la aportación y mejora respecto de la esencia cósmica.

\* \* \*

En consecuencia, la amistad equivale —cabe sugerir—, antes que a una virtud voluntaria, y aun si, como tal, sería la más alta, a un singular vínculo que se establece según la búsqueda de encuentro entre personas que elevan a mutuo don, o amor, más que nada la manifestación de su intimidad según el crecimiento esencial.

Y de esa manera la amistad es sobre todo de amor, es decir, de dar y aceptar mutuos, no sin más de compartir el querer, o de intentar bienes en compañía, lo que se quedaría en amistad por afinidad, colegaje, cooperación o solidaridad (*philia*). En cambio, la amistad amorosa exige el vínculo del amor, según el mutuo dar y aceptar, y, por lo demás, abierta sin restricción al futuro.

Porque el dar y el aceptar, junto con el don —amor correspondido— son imperecederos: nada ni nadie puede eliminar la realidad del don, ni siquiera si no se siguiera dando ni aceptando. Todo amor es perpetuo, aunque no sea perpetuo el que da ni el que acepta, al menos en cuanto a su cuerpo, o no sean perpetuas las realidades elevadas a dones; pero el dar, el aceptar y el don, una vez sobrevenidos, permanecen para siempre en su condición de don.

A su vez, todo dar aceptado establece un vínculo perpetuo, que es invitación a no dejar de dar y de aceptar. El amor es amistad en tanto que abre una historia de fidelidad, o de perseverar en el amor, es decir, de no cejar en el dar y en el aceptar. El dar, aun si ofrece un don concreto —de ordinario bienes intentados y logrados y, ante todo, virtudes, es decir, poder de lograr más bienes, y que se pone a disposición de la persona amada—, está de suyo abierto a dar más, a dar por entero, a darse más y, si cupiera, plenamente, para siempre. De ahí que el amar comporte una intrínseca dedicación no sólo a perseverar sino, además, a crecer en el tiempo, a hacerse pleno y, si cabe, eterno. Sin esa dedicación no existiría el dar, que encubriría, más bien, un “tomar”.

Y en la medida en que ese dual descenso desde la sabiduría se abre a la amistad según la búsqueda de encuentro personal, se lleva a cabo, ante todo mediante la “tarea” de instaurar el don que falta al amar trascendental en el nivel del ser personal, por lo pronto a través de la “construcción” del manifestarse comunicativo en el que estriba la socialidad humana.

De donde la búsqueda de encuentro personal, no sólo según el buscar en el que según el *además* son trocados los trascendentales de la persona, sino asimismo en el nivel del descenso desde la sabiduría, y de manera neta mediante ese “construir” el amor, o don, es, de las conductas “activadas” a través del verterse la libertad trascendental como método, según el disponer, la que más dedicación exige en el vivir humano, también en cuanto que comporta el modo más alto de amistad.

Por lo demás, en vista de que tanto los bienes, cuanto además su entendimiento e intento, así como cualquier otra “dimensión” de la vida humana puede, mediante el amar personal, ser elevada a don, o amor, la amistad, si es de amor, y no sin más por compartir algún querer, abre un peculiar ámbito de moralidad, es decir, de deberes — aunque, en rigor, sin derechos—, a saber, el de la amistad de amor dilectivo, que abarca, sin excepción, cualquier actuar y cualquier obra del vivir humano, mucho más cuando se abre la posibilidad de amistad con Dios (amistad en la que, por lo demás, propiamente estribaría de entrada la religión), lo que, en definitiva, sólo puede llevarse adelante a partir del cristianismo, y que entonces puede ser elevada a comunión en el Amor divino, esto es, a caridad.

\* \* \*

De modo que en virtud de la repercusión de la sabiduría sobre la sindéresis se orienta el querer, y lo querido, a otras personas, aunque no propiamente como queridas, sino como “destinatarias” de la conducta donal cifrada en dar y en aceptar, es decir, involucrando el querer en el amar y, así, de una vez, en la amistad, puesto que el amar, aun como mero dar, siempre tiene carácter de vínculo con la persona amada, en virtud siquiera de la esperanza de que sea correspondido.

Mientras que, según la tradición aristotélica, la orientación del querer, en cuanto que intento de bien, a otra persona, se toma apenas como benevolencia —como un querer “bueno” o un “bienquerer”—, es decir, como un querer bienes que, a su vez, sería bueno por querer esos bienes para otro u otros “querientes”. Y cuando la benevolencia es mutua, equivaldría a la amistad, que entonces se entiende sólo como intercambio de bienes intentados, es decir, con base no más que en el querer, aun si con una “reforzada” intención de alteridad.

Mas la benevolencia es realmente generosa no apenas por ser un querer “respaldado” en cuanto a la intención de otro y, así, de bien; respaldo que, por lo demás, es inherente al querer en la medida en que, según su condición de intento de bienes concretos, es investido por el querer nativo como acto de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más; y tampoco sobreviene la orientación del querer hacia personas porque en él se comprometa la persona, según el *querer-yo*, queriéndose queriendo lo querido.

Tal dirigirse el querer, junto con lo querido, a otras personas sobreviene si se los asume personalmente de acuerdo con el descenso del amar, y son “urgidos” por éste;

descenso según el que la benevolencia es instaurada con carácter de amor, es decir, de don y, ya por ello, como amistad, susceptible de ser elevada, aún más, según la amistad con Dios, a caridad [46].

De donde querer algo para alguien equivale, más que a querer, a amar, por lo pronto a dar; y a dar incluso ese querer en cuanto que intento de bien, mientras, a la par, se espera la correspondencia, al menos según la aceptación con la que se “completa” el don [47].

Desde luego el descenso del amar “refrenda” la intención de otro del querer, pues el don se da o se acepta respecto de otra persona; pero el amar en tanto que dar no es equiparable con el querer, tampoco según la benevolencia, ya que ésta puede ser hasta cierto punto egoísta, incluso cuando es, si vale decirlo así, “colectiva”, y, por ejemplo, se procura el bienestar de los demás miembros de un grupo social tan sólo para disfrutar más la vida propia, y desentendiéndose del cuidado amoroso de personas ajenas a un círculo cerrado de “amistades” o aun “familiar”.

Mientras que para una benevolencia amistosa, o que sea de amor, hace falta no sin más que sea mutua, y ni siquiera que entren “en juego” virtudes, sino ante todo que comporte dar y aceptar dones entre personas, lo que, por lo demás, de antemano exige el ofrecimiento de comprenderse ellas entre sí.

De esa manera, en la medida en que a través de la repercusión de la sabiduría sobre la *syndéresis*, en cuanto al *querer-yo* —que a su vez se debe a la repercusión del hábito de los primeros principios—, se orienta el querer no tan sólo hacia bienes, sino, por el descenso del amar, hacia personas, según lo que es elevado a amar y dotado de un “valor” de vínculo interpersonal —que eso es la amistad—, con lo que se ensancha el “sentido” que de suyo compete a la actuación voluntaria imbricada en un orden de medios y fines dentro del que son entendidos e intentados los bienes; es decir, en vista de que se asume la voluntariedad en la amistad amorosa, también desde luego, y sobre todo, con Dios [48].

Al cabo, a pesar de que el dar no siempre es aceptado —y si aceptado, no siempre retribuido—, el amar comporta siempre amistad —amistad de amor, y no sin más “de querer”—, al menos en virtud de la esperanza de ser correspondido. Por eso la indicación tomista de que un amor no correspondido habría de excluirse [49], sería pertinente con propiedad respecto del querer bienes para otra persona, es decir, de la benevolencia, si no llega a ser mutua, pues tampoco basta el deseo de que lo sea para que exista amistad de amor. Querer que el querer bienes para otra persona sea retribuido por ella de manera que quiera bienes para quien así la “quiere”, no es propiamente esperanza, sino apenas cierta modalización del querer, aparte de que pasa por alto que la benevolencia no se logra sin más con el querer, sino con el amar, pues la orientación del querer bienes respecto de la otra persona estriba no en un acto voluntario, sino en un dar, o en un aceptar.

A su vez, la esperanza lo es, propiamente, de correspondencia en el amar, y basta para que exista amistad: el amar es siempre amigable, porque siempre es

amable; la caridad, aun si no es correspondida por el prójimo (pues Dios siempre corresponde), es siempre amable, y comporta amistad aunque sólo sea en esperanza, que no por eso es menos real [50].

\* \* \*

Así pues, ni el querer estriba de suyo en amar, por más que se “intensifique” su intención de otro, ni el amar resulta solamente de una “modulación” del querer, ni tampoco de “potenciarlo” a través del crecimiento en virtud voluntaria según el querer nativo. En rigor, el amar no es intención de otro, ni es intento de nada, sino dar y aceptar.

Por eso, ni siquiera el querer nativo como querer querer más da lugar a “querer otro querer”, pues cabe pensar que equivale a “querer más querer” solamente si se trata de querer el propio querer, esto es, de acuerdo con la curvatura de la voluntariedad, la que no por sobrevenir como querer querer más bien conduce a querer un querer distinto del propio. Cabe pensar que, por sí solo, el querer no es, para decirlo de alguna manera, “capaz” de sobreponerse a su curvarse sobre “sí”; no puede dejar de ser “querer propio”.

De modo que para arribar a la reciprocidad del amar según el dar y el aceptar no bastaría la curvatura de la volición nativa, ni su crecimiento según las virtudes voluntarias, así como tampoco el comprometerse de la persona, según el carácter de yo, en el querer.

En consecuencia, el querer querer más en el que estriba la voluntariedad nativa, no se trueca, al potenciarse, en querer otro querer, sino que estriba en querer que el propio querer sea siempre de más bien, o querer más querer, en lo que radica el crecimiento de la virtud voluntaria. Correlativamente, un querer otro querer, en el que el querer de otra persona fuese tomado a manera de un bien concreto entre otros, habría de ser una volición racional, decidida; y sería acto de amar no de suyo, sino en cuanto que se asume en el dar y aceptar dones con respecto a la otra persona; con lo que entonces se ama no el otro querer, sino a la otra persona. A la par, los dones que se dan o aceptan estriban no sólo en bienes, ni en el quererlos o intentarlos, sino incluso en las carencias, defectos y debilidades de las personas que se vinculan mediante el amor.

Aunque el amar en cierto modo comporta querer el querer de la persona amada o, mejor, querer según su querer, esto es, seguir su voluntad, y no sólo con voluntariedad sino sobre todo amorosamente, comporta por eso proseguir esa voluntad ajena no tanto en virtud del propio querer, cuanto desde el amar como dar y aceptar; entonces se da el propio querer, mientras se acepta el ajeno, que se prosigue —u obedece—, más aún que como propio, justamente por ser de la persona amada [51].

Al cabo, querer otro querer, incluso en cuanto que, en cierta medida integra la benevolencia, pues no tiene sentido querer bienes para otra persona si esa persona no los quiere, antes que en querer, y más aún que en querer querer, estriba en amar, esto es, en dar y en aceptar; actos éstos que en modo alguno se equiparan con idear e intentar bienes, sino con ofrecer, y no sólo bienes, a la aceptación de la persona amada, o con aceptar de ella dones.

Tampoco se quiere, a manera de cierto bien, la correspondencia amorosa, que, en lugar de ello, se espera; no es viable intentarla y ni siquiera “intencionarla” — idearla, proyectarla—, pues siempre en alguna medida es “sorprendente”, estrictamente novedosa.

Con todo, la correspondencia en el amar se espera siempre confiando en que no faltará; la confiada espera de la correspondencia en el amar es, desde luego no un deseo, y tampoco un anhelo de bien, pues no es un querer, ni equivale a querer otro querer, sino que es un dar que aguarda la aceptación, aunque de antemano, al menos de alguna manera, contando con ella.

Ciertamente la correspondencia es ajena; mas por ser ajena, cuando sobreviene, el don es vínculo de las dos personas que aman —y que aman ambas como amante y amada—; con lo que el don es de entrada amistad. Incluso la correspondencia esperada con confianza es ya un vínculo de amor y un generoso don [52].

A su vez, la confiada espera de correspondencia tampoco equivale a la aspiración o anhelo de más bien propios de la voluntariedad nativa, aun si esta aspiración integra la búsqueda de la felicidad, la que, de otro lado, sobreviene en mayor medida con la correspondencia amorosa que con cualquier logro de bien.

Desde donde la elevación del querer nativo a amar —cabe sugerir—, antes que en dar estriba en el surgir de la esperanza de lograr el encuentro no sólo amistoso, sino además filial, con Dios, pues de esa manera se corrobora la aceptación del ser nativo según el que se es en libertad, y se espera la definitiva aceptación divina de esa condición ratificada a través tanto de la búsqueda cuanto de la instauración del propio don; en esa medida, elevada por el amar, la voluntariedad nativa es quizá el “componente” más hondo del anhelo de felicidad del corazón humano.

## VII

A la vista, pues, de las repercusiones de los hábitos superiores sobre los inferiores, y no sólo de la sugerida manera de entender el bien como otro que el ser, o posible de ser, así como la suscitación de la voluntad y la constitución de lo voluntario, en alguna medida se acentúa el discernimiento poliano entre querer y amar, puesto que se entiende el amar no sin más como un “reforzamiento” del querer, o como cierto querer refrendado, sino como distinto sin más del querer, aun si encauzable sobre todo a través de la benevolencia, y en tanto que la torna viable y permite elevarla entonces a amistad amorosa o generosa, pues cuando la conducta en orden a

bienes es orientada hacia otras personas, desde luego se “amplía” el dirigirse hacia lo otro, característico del querer, pero, sobre todo, se ama a esas personas [53].

A su vez, la propuesta distinción entre amar y querer se destaca al notar que aun si el querer depende de una repercusión del hábito de los primeros principios sobre el de *sindéresis*, según la que se logra la iluminación del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliabilidad, en modo alguno puede el amar depender de aquél hábito, sino directamente de la sabiduría; más bien, el hábito de los primeros principios depende del amar, y así de la sabiduría, en la medida en que equivale a cierta generosidad aceptante, aunque sin posibilidad de dar o, al menos, de don.

Con todo, incluso si el querer se lleva adelante no sin la repercusión del hábito de los primeros principios, se sigue directamente del descenso de la sabiduría a partir de la *sindéresis* como *ver-yo*, aunque no sin más, o como *ver-yo-el-ser*, sino, en virtud de dicha repercusión, como *ver-yo-el-bien* o lo otro que el ser, y que es constituido como *querer-yo*, o según el *querer-yo*, en la medida en que ese *ver-yo-el-bien* es insertado en el actuar, dirigiéndolo.

A la par, si la noción de bien es inteligida por la *sindéresis* en virtud de cierta repercusión del hábito de los primeros principios, el inteligir inmerso en el amar, en cambio, no depende más que de la sabiduría; y el dar y el aceptar son soberanos.

\* \* \*

Por otra parte, en cuanto que el amar, a diferencia del querer, es un trascendental personal, resulta posible instaurar o “construir” el don que es el amor no sólo a través del querer —junto con el inteligir que en él va incluido—, sino incluso mediante el mero inteligir.

Porque es asequible ofrecer o donar (y aceptar), la intelección sola, es decir, la que no se inserta en una actuación distinta, que entonces vendría a ser voluntaria, sino que avanza exclusivamente como búsqueda y encuentro de la verdad —que por eso es verdad teórica—, de manera que en esta actividad no interviene intrínsecamente el querer [54].

La actividad de tan sólo inteligir, por la que se progresa en la verdad acerca de lo que se sustrae al propio poder voluntario —o actividad teórica, equivalente a inteligir lo real crecientemente—, no exige un querer inherente, es decir, una intención vertida en intento, pues estriba sin más en avance, y avance intrínsecamente dual, por lo que luciente —de modo que cifrado en método congruente con su tema y, en esa medida, justamente como verdad teórica—, en el que cualquier verdad lograda como tema es, a su vez, método para más verdad; justo de esa manera, el solo inteligir no requiere, para avanzar, intención voluntaria, o intento de bien [55].

Así que, de suyo, y en lo intrínseco de su condición como acto, avance o método, el inteligir teórico es ajeno al querer, aun cuando para mantener su ejercicio, al menos si se apela al inteligir objetivante con miras a expresar y comunicar el inteligir, también

el habitual, haga falta que voluntariamente se suspendan las demás actividades no puramente intelectivas, es decir, las ocupaciones prácticas que no son la praxis pura teórica. Y quizá sólo en este último sentido puede admitirse que se entiende a condición de que se quiera, mientras que lo contrario es siempre válido: que no se quiere más que si se entiende [56].

Luego al menos el entender solo, o teorizante, es intrínsecamente independiente del querer, y antes que “involuntario” —o sin sugerir ausencia de libertad en vista de que ésta suele tomarse como propiedad de los actos voluntarios—, es, desde luego libre —y en cierto modo más libre que otras ocupaciones—, aunque, si cabe decirlo así, “a-voluntario”, lo que resulta coherente con que la teoría es acerca de lo independiente respecto de la potestad humana, aun si le compete, por lo pronto entendiéndolo, aceptarlo en calidad de don, es decir, involucrarlo en el amor hacia su Creador, de Quien entonces se acepta.

Por lo demás, el entender es teórico o contemplativo no apenas cuando comporta objetivaciones, sino, con mayor motivo, a través de hábitos, siempre y cuando se lleve adelante tan sólo para entender los temas que escapan al poder voluntario del hombre, es decir, que “son como son” con independencia del querer, también cuando se trata de la propia realidad humana en calidad de don divino directamente concedido, esto es como espíritu —a saber, acto de ser personal, pero también esencia, al menos en tanto que ésta procede nativamente de aquél—; y espíritu que, asimismo con carácter de don divino, involucra el cosmos por medio de la naturaleza orgánica individual recibida o “asumida” en la esencia a través de los padres humanos; y es entender teórico o contemplativo incluso de esta esencia, por más que, en ella, gran parte del crecimiento manifestativo y dispositivo es voluntario, pues también cabe teoría acerca del querer.

A su vez, la intelección del bien como otro que el ser, cuando es objetivada, compete a la razón práctica, antes que a las virtudes voluntarias, en las que sería más alta que objetivante. Porque los hábitos voluntarios, o virtudes morales, son ante todo intelectuales —y no tan sólo la prudencia— en la medida en que comportan crecimiento y matización del imperio primordial de la *sindéresis* —y al que sigue el querer nativo—, cifrado, de acuerdo con la repercusión del hábito de los primeros principios, antes que en «hágase el bien y evítese el mal», en «quíerese tan sólo si se quiere querer más bien», más otro que el ser.

De otro lado, en la medida en que el querer es inviable sin la irrestricta ampliabilidad de la noción de bien como otro que el ser y comporta, paralelamente, un crecimiento del poder voluntario en tanto que cifrado éste en el acto de querer querer más bien y, de ese modo, de querer querer más, no admite, como sí el entender solo, o entender teórico, alguna dimensión supratemporal o suprahistórica: el querer es condicionado inevitablemente por la situación del vivir humano en el tiempo (sólo en tanto que asumido por el descenso del amar puede elevarse sobre la historia).



Al cabo, el amar es el incentivo de la actividad o vida teórica: dedicarse a la teoría, más que resultado de un intento de aportar algún bien a la realidad, es una correspondencia, de entrada amorosa —o de aceptación—, ante el don divino que es el ser creado; y correspondencia que, por eso, se eleva en busca del Creador.

Por lo demás, ni siquiera cabe admitir que al “hacer” don del solo inteligir se precisa querer ofrecerlo o darlo, pues dar o aceptar, es decir, amar, es superior y, por así decir, más “poderoso” que querer, y, desde luego, un acto distinto, libre del supeditarse al logro “perseguido” según el intento, por más que “ansioso”, si cabe llamarlo así, en la espera de correspondencia, esto es, de aceptación y de don ulterior.

De ahí que la vida teórica sea una manifestación muy apropiada del trocarse en búsqueda del inteligir personal, o que, aun si baja a través de los hábitos de los primeros principios y de sindéresis, es un descenso desde la sabiduría que en cierta medida no es ajeno a ella, y, que, por así decir, comporta cierto conato de “alzarse” esos dos hábitos, como asumidos en la sabiduría, hasta el nivel del inteligir personal.

Por su parte, la sabiduría es más que teórica y que práctica, pues, al alcanzar el ser personal, se otorga a él, y lo trueca en búsqueda del tema ulterior, que es la Sabiduría divina.

## VIII

En último término, la propuesta de distinguir el amar y el querer remite a la condición creada de la persona humana, según la que en ella se distinguen realmente la esencia potencial y el acto de ser, pues mientras que el amar es un trascendental del acto de ser personal, la voluntad y la voluntariedad pertenecen, en cambio, a la esencia de ese acto de ser, aun si procediendo desde él; y pertenecen estos últimos a la esencia de la persona humana no de inmediato por proceder del amar, sino del inteligir, e incluso si se corresponden con el querer en tanto que es la conducta quizá más manifestativa del amar, la que más propiamente puede instaurarse con carácter de amor, esto es, a la que de entrada puede y debe ser elevada a don ofrecido a la aceptación de la persona amada, que es el querer, pues según esta conducta se logran las virtudes morales, que de seguro constituyen lo más alto que el ser humano puede elevar a don o amor, por encima, incluso, de las instituciones del orden social.

Ahora bien, por repercusión asimismo de la sabiduría, y sobre todo en cuanto que solidaria con el amar personal, cabe incluso cierta elevación de la sindéresis por encima del hábito de los primeros principios, hasta el de sabiduría, esto es, cierta elevación de la esencia humana, de entrada en su ápice, hasta el nivel del ser personal [\[57\]](#).

Y esa elevación —cabe sugerir— sobrevendría no sólo después de la vida mortal, al menos en cuanto que el aceptar y el dar humanos se vinculan entonces con el dar y el aceptar divinos —en lo que de entrada estibaría la gracia sobrenatural—, de manera que el don o amor es a la vez divino y humano, esto es, “asistido” por el

Espíritu Santo, que es en Dios el Amor o Don, según lo que la amistad de amor es elevada a caridad.

De ese modo, en tanto que viene a ser, por así decir, “acompañado” por el Espíritu Santo, el don o amor humano, que “recoge” el crecimiento esencial, y aun la co-existencia con el ser extramental, en alguna medida sería elevado hasta el nivel del ser personal [58].

Así que la gracia sobrenatural es ya una aceptación divina; con todo, dicha aceptación puede quedar incompleta o, aun, frustrarse, mas no por parte de Dios, sino por parte de la persona creada, cuyo ser es inacabado y mantiene todavía en juego la destinación libre.

Es así como, través del amar, y de acuerdo con la instauración e, incluso, “construcción” del don o amor humano, mucho más cuando ese don es aceptado por Dios mediante el Don o Amor divino, que es el Espíritu Santo, la esencia de la persona humana es elevada hasta el ser personal, y como asumida en él.

Según lo que, por lo demás, el amar es un trascendental personal en cierto modo más alto, y más “poderoso”, que el inteligir, pues en alguna medida logra elevar, hasta su propio nivel, su bajar desde la sabiduría, con carácter de amor, o don, que, sin ser persona, es directamente aceptado o donado por ella. Por lo demás, mediante tal elevación se va llevando a cabo una creciente “integración” de la esencia de la persona humana, elevada y como asumida por ésta en tanto que acto de ser.

Paralelamente, al “integrarse” la esencia humana en el ser personal, la sindéresis se eleva no sólo por encima del hábito de los primeros principios, sino que incluso podría, si cabe decirlo así, arrastrar consigo este hábito hasta el de sabiduría, el que, a su vez, siendo solidario con el ser personal, trueca a éste en búsqueda de la plenitud destinal en la que, por otra parte, se espera encontrar la culminación del amor en la amistad divina.

Por tanto, la amistad comporta que sea elevado, al nivel sapiencial, tanto el manifestar comunicativo correspondiente al crecimiento de la esencia humana, y cuyo ápice es el hábito de sindéresis, cuanto el advertir, equivalente al hábito de los primeros principios. Según lo que según el dar y aceptar, que son inviables sin dones, el crecimiento esencial instaurado con carácter de don en alguna medida es elevado al nivel del ser personal.

Pero, sobre todo, en virtud de que la instauración del amor o don según el descenso del amar desde la sabiduría, por lo pronto a partir de la sindéresis en la esencia de la persona humana, ya en esta vida puede ser refrendada por la gracia divina, asimismo puede lo humano esencial, en la otra, y elevado al nivel del ser personal, abrirse al don de la gloria, o visión beatífica.

Y si bien ese ascenso al nivel de la sabiduría personal vale ante todo para la sindéresis, y con ella a la esencia humana, la que de ese modo sería asumida en el acto de ser, no menos, aunque a su manera, valdría para el hábito de los primeros

principios, de entrada a través de la glorificación del cuerpo humano incoada en la Resurrección de Cristo, y que acontecerá plenamente *post mortem* [59].

En esa medida la integridad, aunque sin identidad, de la realidad humana, tanto esencia cuanto ser, será plena sólo en la otra vida, o con posterioridad a la búsqueda, esto es cuando, *Deo amante*, el hombre que muere en gracia encuentre a Dios «cara a cara».

Comoquiera que sea, la elevación al orden sobrenatural, por la gracia y la caridad divinas, consigue, ya en esta vida, que el don constituido por el hombre en el nivel de su esencia (y, arrastrando ésta consigo el universo físico en virtud del hábito de los primeros principios), sea elevado al nivel del acto de ser personal, para que a su vez pueda entrar, por pura gracia, en la intimidad de la vida de Dios.

Porque la aceptación que Dios hace del don humano lo eleva al nivel del Don del Vivir divino, pues de tal manera es don humano por el ofrecimiento, y divino por la aceptación. Y como el Don o Amor divino es el Espíritu Santo, a su través, con la gracia y, mucho más, con la gloria, entra para siempre el don o amor humano en alianza de amistad eterna con Dios, según lo que, paralelamente, instaurada con carácter de don, la esencia, así como la intelección —esencialización— de lo extramental, son entonces elevadas al nivel del ser personal, que, a su vez, es admitido, en la Persona del Hijo encarnado —que a los suyos ha llamado amigos, al hacerlos sus hermanos—, en el seno del Padre.

[1]. Se parte de las indicaciones de Juan A. García G. en la reseña a Posada, J. M., *Lo distintivo del amar*, Cuaderno de Anuario filosófico (U. de Navarra, 2007), en «Miscelánea poliana» 13 (2007) 20, revista en la red ([www.leonardopolo.net/revista/revista.html](http://www.leonardopolo.net/revista/revista.html)). En cursiva se destacan nociones propias de Polo.

[2]. «*Nemo proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit*» (*In Evangelia Hom.*, 17).

[3]. Cf. *Summa theologiae* I-II, 25, 2.

[4]. Aunque la vida corporal *recibida* o “asumida” en la esencia de la persona humana no es por entero *esencializada* o espiritualizada —según lo que, por lo demás, puede el hombre morir—, tampoco es apenas vida de un individuo de una naturaleza orgánica, sino que es vida de un espíritu personal, por lo que susceptible, en su condición corpórea, de plena espiritualización.

[5]. Comoquiera que sea, cualquier expresión lógico-lingüística tanto de la noción de *además* cuanto de la de persistir resulta insuficiente, y puede dar lugar a malentendidos, ya que tanto el lenguaje como la lógica comportan intelección objetivante, y la objetivación de lo inteligido, aparte de que conlleva constancia y mismidad, que de manera neta son desbordadas por el persistir y por el *además*, precipita de ordinario en la noción de sujeto respecto del acto de ser, según la noción de ente; y ni el persistir ni el *además* conllevan un sujeto que sea persistente o según el *además*.

[6]. El hábito de los primeros principios no es solidario con sus temas, mientras que sí el hábito de sindéresis, aunque no intrínsecamente solidario, como el de sabiduría.

[7]. El co-existir intelectual con el acto de ser extramental según el hábito de los primeros principios equivale a cierto esencializar dicho acto de ser en la medida en que estriba en un descenso del acto de

ser personal, desde el hábito de sabiduría, con el que se dualiza el descenso a través del que, a partir del hábito de sindéresis, se vierte la persona humana según su esencia.

Con todo, no se esencializa la advertencia del primer principio de Identidad —el *Origen*— porque se advierte como *insondable*, mientras que el ser extramental, equiparable con el primer principio, real, de no contradicción —siendo el de causalidad la *vigencia entre sí* de esos dos primeros principios—, se advierte, por así decir, como “acompañable” de acuerdo con un tipo de *co-existencia-con* del ser primario como *además*.

Paralelamente, en virtud de la advertencia del primer principio que es el ser extramental, sin iluminarlo, se posibilita la intelección de su esencia, también sin iluminarla, a través de un contraste, o *pugna*, del límite ínfimo de la iluminación esencial, manifestado, con lo inferior a él, que es precisamente, dicha esencia extramental.

Así pues, esencializar el ser del universo físico es ante todo el hábito de los primeros principios, y también el de ciencia en tanto que *resume* la intelección de la esencia extramental; aunque, desde luego, con mayor motivo, la iluminación del bien, desde donde intentar ese bien según el querer, cuando atañe a la esencia extramental equivalente al cosmos, estriba en culturizar las naturalezas, en añadirles lo ideado a partir de la esencia humana.

Y si la esencialización del ser extramental en cierta manera tiene lugar ya en el hábito de los primeros principios, pero también en la intervención en la esencia extramental de acuerdo con el querer, al aportar modalidades de orden, ideadas por el hombre, al orden cósmico, con mayor motivo sobreviene en la ascensión del cuerpo humano, debilitada, no obstante, por el pecado original.

[8]. Según la transparencia sólo luciente no se llega a ver o mirar, sino únicamente a buscar. El advertir iniluminante comporta encontrar y, así, cierto ver, aun cuando *concentrando el atender* de acuerdo con una pura distinción. El iluminar de nivel esencial también es transparente; por eso equivale a intencionalidad, pues permite que, a su través, vea o mire la persona. El encuentro de lo extramental esencial, por su parte, comporta un ver de acuerdo con un contraste o pugna del nivel ínfimo de la iluminación esencial con lo inferior a él.

No obstante, el buscar que ni encuentra ni alcanza no puede equipararse con un ver o mirar vacío, o escéptico, ni desorientado, ya que es libremente conducido en búsqueda de un tema ulterior al alcanzado. Se trata, más bien, de un lucir cifrado en espera de más luz; espera en la que es trocado el lucir que no acaba de lucir plenamente, o que no se llena de luz, por ser lucir solamente luciente de acuerdo con el carácter de *además*.

[9]. La iluminación del ser extramental por parte del ser humano comportaría elevar aquél a la condición de éste, es decir, algo así como asumirlo de manera plena, lo que sólo acontece en Cristo. En Adán, antes del pecado original, de seguro esa iluminación sólo sería de nivel esencial. Mientras que después de la caída según la iluminación esencial se asume deficientemente el propio cuerpo (y necesitando entonces, por lo demás, de ciencia físico-matemática para intervenir en el cosmos).

Con todo, el entero ser y esencia de la persona humana es luciente; y si el cuerpo no lo es por entero, si no refulge, es debido al pecado original, según el que la iluminación de la naturaleza orgánica asumida se detiene ante la “excedencia” meramente mental —*sobrante formal*— del conocimiento sensitivo.

[10]. En la filosofía moderna el irrestricto crecimiento del dinamismo esencial humano, limitado apenas por los condicionamientos de la naturaleza orgánica recibida en la esencia de la persona, mas no enteramente esencializada, es tan sólo postulado según la noción de espontaneidad, en la que, además, se *simetriza*, con respecto al vivir humano, la condición de la principalidad extramental, pero prescindiendo, en ésta, de cualquier determinación definida desde una forma final, a la manera como se propone en la filosofía aristotélica.

Cabe, más bien, entender la potencia que es la esencia con carácter de distinción real intrínseca respecto del acto de ser, prosiguiendo la propuesta de santo Tomás de Aquino, con lo que se da razón, por lo pronto, de la condición irrestrictamente creciente de la esencia de la persona humana, pero también de la nunca cerrada variedad y variación en la esencia extramental, y sin necesidad de postular, como en la filosofía moderna, una primacía de la potencia, en tanto que posibilidad —y, además,

presuntamente espontánea—, respecto del acto (debida, por lo demás, a que en la filosofía anterior el acto se suele entender tan sólo según la actualidad).

[11]. Para una y otra esencia resulta viable, en mayor o menor medida, la aplicación, en calidad de hipótesis, de nociones de una lógica —o, aun, matemática— “sistémica”, o de la “complejidad”, desde donde, no obstante, no es lícito —ni siquiera con miras a superar dualismos— concluir una real indistinción de esas esencias, a manera de despliegue de una única realidad, que, por lo demás, tampoco sería distinta de la divina, sino su progresiva procesión o manifestación, con mayor motivo si lo real se equipara con lo posible.

[12]. Por repercusión, el hábito inferior no simplemente se *matiza*; la matización se corresponde más bien con el crecimiento según el que se distinguen los hábitos intelectuales adquiridos a partir de la iluminación, desde la *sindéresis*, de las operaciones objetivantes

[13]. Con todo, es preciso distinguir don de *dato*. «Dato significa dar paralizado.» (*Antropología trascendental* II, p. 239). La noción de dato, incluso cuando se trata de la intelección del bien y no sin más de la del ser, o verdad, concierne de entrada al inteligir objetivante (aunque también al habitual si es vertido en objetivaciones para que pueda venir a ser comunicado a través del lenguaje).

En el contexto de la frase de Polo el dato conllevaría desde luego una detención respecto del advertir el acto de ser extramental, el persistir; advertencia que, por comportar la generosidad de la persona al “plegarse” al avance equivalente al ser que es otro que el humano, estriba en cierto dar, aun si carente de don; pero, sobre todo, “quedarse” en el dato equivaldría, cuando no se sale de la intelección objetivante, a una omisión del instaurar o “construir” el don, por lo pronto según el querer, aunque también según el mero inteligir de nivel esencial: «tarea [la de no dejar el dar desprovisto de don] que el hábito de los primeros principios no cumple y que *ver-yo* omite también al suscitar datos» (*Antropología trascendental* II, p. 240).

En último término, la intelección objetivante es mínimamente elevable a don, precisamente por su carácter “objetivo”, esto es, porque es débil su condición de “propiedad” o “apropiación” personal.

[14]. La Identidad, que sólo puede ser originaria, es indesentrañable por parte de un inteligir intrínsecamente dual, como es el que se convierte con la persona humana. Por lo que al advertir a Dios como Identidad originaria según el hábito de los primeros principios no se incurre en el llamado “ontologismo”. Con todo, advertir el Origen como Identidad (o la Identidad como Origen) equivale a inteligir el Ser divino de manera más alta que conociendo sin más la verdad de la proposición que afirma que es o existe.

[15]. «*Ver-inteligido* es suscitado sin *yo*» (*Antropología trascendental* II, p. 235); «*Ver-yo* significa activación libre de ver que se olvida de sí al suscitar. [...] En *querer-yo* [...] *yo* es actividad libre interna a cualquier acto voluntario» (*Ibid.*, p. 236); «*Ver-yo* dispone de ver sin *yo* al suscitar» (*Ibid.*, p. 239).

[16]. Al decir de Polo, el hombre es el «perfeccionador perfectible».

[17]. Aristóteles no alude explícitamente al querer como *thésis*, al que en la patrística oriental de tradición aristotélica (san Juan Damasceno en particular) se reconduce la supuesta inclinación nativa de la voluntariedad que luego santo Tomás de Aquino llamó *voluntas ut natura*.

[18]. La obligación moral se establece no sin más en vista del acuerdo con la naturaleza, pues lo bueno se equipara, más aún que con lo natural, e incluso que con la perfección natural, con aquello que, ideado e intentado, cabe aportar al ser como otro que él. Desde luego es malo excluir la perfección natural; pero no siempre lo es contrariar la naturaleza, pues a veces hace falta precisamente para tornar viable alguna perfección natural que de lo contrario se vería impedida; y no siempre es debido lograr la perfección natural.

Lo bueno, en moral, es lo debido, que puede ser establecido en mínima parte por la naturaleza —es debido alimentarse, cuidar la salud, etc.—, pero mucho más por la justicia y por la amistad (lo debido no se reduce a lo justo).

[19]. De esa manera cabe entender el «*ama et quod vis fac!*» de san Agustín.

[20]. La esencia extramental no se reduce a ninguna de las naturalezas y sustancias corpóreas, por lo que para ella solamente es mejora, o un bien, cuanto favorece la variedad y variación de esas realidades

intracósmicas, en lo que, al cabo, estriba la causa final en calidad de último de los principios de esa esencia; con este bien, como principio de variedad y variación, se correspondería, por lo demás, lo que, respecto de la realidad extramental puede tomarse como debido para el hombre, o como bien moral (de ahí, por ejemplo, la dimensión ética del cuidado del ecosistema).

[21]. Desde donde podría ser plausible que la alusión bíblica a la voluntad de Dios, como por ejemplo la de Jesús en el *Padre nuestro* o en la Oración del huerto, se pudiera tomar como referida sobre todo al designio amoroso de Dios Padre, pero que, con todo, se traduce en voluntariedad en la medida en que apela a determinadas conductas humanas, exigidas para que ese designio de amor sea aceptado por el hombre, o aun por el propio Hijo de Dios hecho Hijo del hombre.

Así que aludir a una “voluntad” divina equivaldría a “traducir” en “lenguaje” humano la dádiva de Dios al hombre, a cada hombre, a su pueblo, a la humanidad entera, así como también a su Hijo en tanto que, a su vez, donado al mundo, hecho Hijo del hombre; y a traducir esa dádiva en lenguaje humano no sólo según expresiones sino también según actuaciones, a través de las que se manifiesta el acuerdo con el imperio de la ley o con el beneplácito divinos en la diversidad de los eventos cósmicos e históricos.

En consecuencia, para que el hombre pueda aceptar el Amor de Dios —con carácter de Don sobre todo don—, hace falta que cumpla la “voluntad” divina, expresada ante todo en los mandamientos que son Ley de Dios, los que en esa medida pueden llamarse, con toda verdad, Voluntad suya, es decir, Amor divino encauzado a través de su aceptación por parte del actuar humano; y Amor promulgado mediante palabras humanas que expresan esos actos de acatamiento: no jurar su Nombre en vano, santificar las fiestas, honrar a los padres, no matar...; mas, sobre todo, según el mandato —que es más bien como un “reclamo”— de corresponder al amar de Dios, por encima, y a través, de cualquier otra actividad y amor.

Desde donde —cabe sugerir—, el mandamiento del amor, antes que una voluntad divina, equivale a su amor a la criatura, en busca de correspondencia, que la reclama por encima de cualquier otra ley, y que las resume todas, pues el cumplimiento de la Ley de Dios es el único ámbito en el que puede sobrevenir el amor fiel.

«No se haga mi voluntad sino la tuya» ora al Padre su Hijo como Hijo del hombre; y así enseña a orar a los hombres: «Padre nuestro, hágase tu Voluntad en la tierra como en el Cielo...»; pide el Señor que la actuación humana sea una aceptación rendida del Don o Amor divino, de los dones de Dios, de la manera como sucede tan sólo en el Cielo, en Él.

Ahora bien, puesto que, al menos en cuanto al enunciado, la tesis sugerida en torno a la distinción entre voluntariedad y actividad amorosa discrepa de la explicación corriente en filosofía y teología, e incluso de la exposición usual de la doctrina católica, aquí es propuesta con reserva —ya que pueden haberse pasado por alto extremos relevantes—, y, desde luego, sometiéndola, si fuera preciso, al juicio de la autoridad de la Iglesia, sobre todo en cuanto a lo que desde esa tesis se sigue con respecto a la noción de voluntad divina.

[22]. Únicamente Dios podría “añadir” ser al ser creado, lo que, con todo, más que bien, es gracia; aunque la gracia, al otorgar un nuevo ser creado y añadido —cabe sugerir—, es cierta “introducción”, siquiera incoada, y que sólo Dios puede llevar a cabo, del ser creado en el Ser divino. Esa introducción de lo creado en el Vivir divino —puede incluso indicarse— se sigue de que la criatura libre, libremente, corresponde al amor, o don, divino, aceptándolo, y procurando “retribuirlo” al ofrecer el propio don, que, cuando es aceptado a su vez por Dios, pasa a ser amor y don tanto humano cuanto divino.

De modo que la elevación sobrenatural de la persona humana, según la gracia y la gloria, más que una nueva, o segunda, creación, equivale a que la criatura espiritual —y, a su través de la material— es introducida, mediante Cristo, el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre, y bajo la Acción que es el Espíritu Santo, en la intimidad del vivir del Padre.

[23]. La noción de guarda —guarda vigilante— puede asignarse a la sindéresis si la etimología de ésta es *sun-teréo*, guardar juntamente lo que se mira, es decir, vigilar sobre su integridad.

Se sugiere que la voluntad puede entenderse como cierta nativa guarda de actividad intelectual, es decir, de luz, a manera de “pre-hábito” en la esencia de la persona humana, según lo que se abre un ámbito de irrestricta ampliability para idear bienes como posibles “mejoras” aportables a lo real.

Por su parte, paralelamente, la inteligencia sería la guarda de la operación objetivante, inicial, de conciencia, según la que se deja abierto un ámbito, irrestrictamente ampliable, de ulterior objetivación según determinaciones diferentes entre sí, pero unificables.

En consecuencia, las llamadas potencias “del alma”, o que, más bien, son el alma espiritual humana, equivalen a la guarda de una luz iluminante inicial, en cuanto que posibilita ulteriores luces iluminantes en alguna medida “inscritas” dentro de esa inicial.

[24]. En consecuencia, la iluminación del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliability es la *verdad de la voluntad*, mucho más cuando redundante en imperio; pero se trata no de una verdad como iluminación de una realidad precedente, en la naturaleza asumida, sino de una verdad que es la realidad suscitada según la iluminación. La voluntad es una verdad de la esencia humana en tanto que esencia del ser perfeccionador y perfectible.

[25]. La facultad y poder sobre lo posible, eso es la voluntad. Por eso, otorgar primacía a la posibilidad sobre la “realidad”, equivale a otorgársela a la voluntariedad: voluntarismo.

[26]. A su vez, la intelección puramente teórica sería racional solamente según el hábito de ciencia, no según el de los primeros principios ni según el de sabiduría, el que, por lo demás, sería más que solamente teórico, pues alcanza el ser personal y se le otorga.

[27]. Sobre la repercusión del hábito de sabiduría sobre los otros dos, cf. *Antropología trascendental* I, p. 185.

[28]. Polo designa como nativa a la libertad trascendental en sentido más alto que como aquí se sugiere llamar “nativos” a los hábitos que, por así decir, “nacen” desde el de sabiduría, a saber, el de los primeros principios y el de sindéresis.

[29]. A esa ratificación alude Polo en *Antropología trascendental* I, p. 237 (apartado 4).

[30]. La congruencia de la búsqueda como método con el tema que se espera o aguarda, o el alcanzar la plenitud temática en intrínseca dualidad con la metódica, sólo es asequible si el tema, para expresarlo de alguna manera, se “abaja” hasta el tema metodizado como búsqueda, que “condescienda” con él.

[31]. *Antropología trascendental* I, p. 234.

[32]. *Ibid.*, p. 236.

[33]. Así que ser plenamente “personal” una persona sólo es posible en plena comunión con otra, y de modo, además, que la comunión de las dos personas sea, no menos, una persona distinta. Averiguación, ésta última, insospechable según el solo alcanzamiento del ser personal humano, pero cuya viabilidad puede ser vislumbrada de acuerdo con la búsqueda en la que es trocado, pues según ésta descubre que su plenitud como persona es inasequible en soledad o sin comunión de su intimidad intrínsecamente dual.

[34]. En consecuencia, sin trocarse en búsqueda, la persona humana traiciona su propia condición personal. Y al intentar una plenitud en soledad, tanto el inteligir como el amar son, por así decir, “absorbidos” por el querer, según el que entonces se reniega incluso de la intención de alteridad.

[35]. Cabe sugerir que la peor ignorancia del ser humano está en que comienza a existir sin “hacer” experiencia de su nacimiento, de su venir de Dios.

[36]. Al corroborar, según la destinación, su filiación divina “natural” (por contraposición con la filiación divina sobrenatural, según la “incorporación” al Hijo de Dios Padre), la libertad nativa humana se dispone como a «nacer de nuevo» por el Don de la vida divina según el Espíritu Santo, a través de la gracia y de la gloria (cf. *Evangelio según san Juan*, capítulo 3).

[37]. Luego el disponer no se reduce a la vertiente esencial de la libertad personal, sino que se equipara, más ampliamente, con el carácter libre de la *unificación* en la que estriba el *logos de la persona humana*, según el que, asimismo desde el hábito de sabiduría, se unifica tanto la pluralidad de las instancias suscitadas y constituidas a partir de la sindéresis en calidad de esencia de la persona humana cuanto incluso el hábito de los primeros principios, según el que, con todo, no se dispone de su tema

plural; pero hábito éste que, al ser susceptible de unificación con las otras dimensiones del inteligir humano, no es ajeno al disponer desde el ser personal.

[38]. Cabe sugerir que la dualidad intrínseca y estrictamente solidaria de libertad nativa, como método, y libertad de destinación, como tema, es a imagen de la Identidad originaria, lo que daría razón de que la persona humana pueda pretenderse ella sola como “atentando” una presunta identidad que superase su dualidad constitutiva y radical, lo que equivale, a su vez, a rechazar la filiación.

[39]. En la filosofía del siglo XX se ha intentado subsanar ese “aislamiento trascendental” mediante la noción de “intersubjetividad”, lastrada, sin embargo, por la suposición inherente a la noción de “sujeto”, que, por suponer precisamente un núcleo constante y el mismo, es inadecuada para el ser personal, incluso en su descenso de acuerdo con el carácter de yo.

[40]. La iniquidad puede equipararse con la renuncia a la filiación en vista de la contraposición paulina entre el *mysterium iniquitatis* y el *mysterium pietatis*. La distinción entre iniquidad y pecado también consta en la *Primera epístola* de san Juan.

[41]. La que suele llamarse “identidad” de un ser humano, confundida a su vez con el carácter de yo, en cuanto que habría de permanecer como “a través” del tiempo, resulta inadecuada, por insuficiente, con respecto a su condición como acto de ser personal según el carácter de *además*, y respecto del carácter de yo en tanto que equiparable con la irrestrictamente creciente “propiedad” (o “idiosidad”) de la persona, correspondiente a la esencia de ella como acto de ser, al proceder de él; esencia que es potencial de manera distinta que la extramental, justo en cuanto que es irrestrictamente creciente. Porque ni el ser personal según el carácter de *además*, ni el carácter de yo en calidad de “apropiación” por parte de aquél, conllevan nada que, según su condición de avance o actuosidad, o de dinamismo inherente a ese acto, se mantenga constante o lo mismo; al revés, nadie podría, por así decir, “llegar a ser” la persona que es, si se quedara estático. Luego el carácter de yo correspondiente al descenso del ser personal humano sólo es tal si es inacabable o bien irrestrictamente creciente, en virtud precisamente de que procede en descenso desde el carácter de *además*, que en modo alguno admite condición “estable” o fija, es decir, que no puede equipararse con sujeto alguno.

[42]. *Antropología trascendental* II, p. 17: «La libertad vertebrata los temas, pero sin ellos es un esqueleto muerto».

[43]. Amar, como dar y aceptar, es búsqueda, más aún que intento o anhelo, de ser réplica de la intimidad de la persona amada, y de encontrar réplica en ella: búsqueda de réplica en una sola intimidad, que entonces deja de estar sola: no es bueno que el ser humano exista solo, pues su intimidad es trocada en búsqueda.

[44]. Cf. *Génesis* 3, 8.

[45]. En la reseña de la que se parte en este escrito, se cita en este lugar a Polo: «en tanto que lo voluntario es amor depende de la persona, y en tanto que es intención de otro, del hábito de los primeros principios» (*Antropología trascendental* II, nt. 60, p. 294).

De acuerdo con la glosa aquí propuesta, lo voluntario es amor cuando es elevado a don por el aceptar y el dar que bajan al nivel de la esencia humana.

[46]. En la Cuestión disputada *De spe* (2, ad 11) dice santo Tomás de Aquino: «*Caritas facit unionem in affectu, ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, et Deum plus quam se*». Sin embargo, no se distingue entonces el supuesto bien que es el término del amor, y el bien que se quiere para ese término. Se quiere que ese término sea el bien que es, y que sea ese bien para él, o se quiere un bien para ese término, incluso si ese bien se ha de añadir al que es; y se quiere para ese término, no para quien lo quiere, esto es, no para sí; o, mejor, al quererlo para él no menos se lo quiere para sí en virtud de la unión afectiva con el término del amor, que, además, no sería siempre una persona, pues podría ser una cosa, según la *dilectio* (con todo, si es *dilectio caritatis*, el término del amor ha de ser una persona, no una cosa). Y no se repara en que el “para alguien” —que no podría ser “para algo”—, es no querer sino amar; aparte de cabe “para alguien” respecto de actuaciones o situaciones ajenas al querer. Al cabo, la *dilectio*, aun si antes que *di-electio*, es *di-ligatio*, es no sólo *amoris*, no sólo de amor, sino que puede ser de mero querer o, aun, de inclinación natural: una vinculación afectiva con otra persona



debida a que se la prefiere respecto de otras, pero que, si es libremente aceptada comienza a ser amorosa.

[47]. Santo Tomás mantiene que el sentido más propio del amor es querer un bien para alguien, la *benevolentia*: «*Amare est velle bonum alicui*» (Q. *De caritate, passim*; Cf. II-II, 27, 2). Mas se dice entonces que la relación con el bien es quererlo, pero no que la relación con la persona sea quererla, porque, en rigor, equivale a amarla. El acto según el que el bien querido se ofrenda a esa persona —se quiere “para” ella: el “para” denota dicho acto— es no acto de querer sino de ofrecer, de dar; y si mediante ese acto se “intenta” algo es, a lo sumo, que el don sea aceptado; aunque esto más que un intento, es una esperanza, pues la correspondencia en el amar, siempre que se da, se aguarda. Desde luego entonces no se intenta esa persona, sino el bien para ella. A esa persona, cabe glosar, podrá o no elegírsela, pero, comoquiera que sea, al darle y esperar de ella aceptación, se establece con ella un vínculo, que une, manteniendo la distinción personal, según lo que también la amistad de amor es cierto *di-ligere*, un ligarse con la persona amada.

De donde la amistad de amor como *dilectio* es *benevolentia*, desde luego mutua, pero en la medida en que comporta que el querer sea asumido por el amar y elevado a amor, o don, según lo que no se reduce mera *amicitia* según cierta afinidad (*philia*).

Desde luego el amor se manifiesta de entrada y ante todo en el querer: «*Amare vel diligere in quoddam velle est*», escribe santo Tomás en la Cuestión disputada *De caritate* (artículos 1 y 2); y, más que nada, en el querer benevolente, o que intenta el bien para la persona amada; sin embargo, la benevolencia como amor estriba no en el acto de querer que involucra, a saber, de actuar intentando un bien, sino en el acto de dar o aceptar, y, aparte de bienes, también las actuaciones por las que los bienes son intentados, aun si tales intentos fracasan.

Así pues, ya en la benevolencia el dedicar el bien a otra persona, aun si ese bien se intenta como si fuese para sí mismo, es un acto distinto de intentar el bien, y el más alto en el que interviene la volición; cabe sentar que en eso estriba el ser refrendado el querer por el amar. En la dedicación a otra persona del bien intentado, y que influye en el intentarlo, se refrenda la intención de otro peculiar del querer, pues se intenta no sin más lo otro del ser, o posible de de ser, sino incluso no tanto para sí, sino para otra persona. Pero esta dedicación de la intención de otro, o intención de bien, a otra persona, se debe a un descenso del amar, según el que se asume el querer, y que lo transforma por dentro.

En esa medida se puede ampliar el planteamiento tomista sobre la amistad como caridad, que sigue todavía ligado al de Aristóteles. Así, en la citada Cuestión disputada *De caritate* (2, ad 6), se lee: «*De ratione caritatis seu amoris est, quod coniungat secundum affectum; quae scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi*». Al resaltar que la benevolencia es inviable sin el amar, se pone de manifiesto que para la amistad de amor hace falta más que un querer bienes para la persona amiga como si fueran para sí: hay que unirse a esa persona según el dar y el aceptar, que son actos más altos que el de querer y que cualquier afectividad, aun si comportan un afecto, e incluso, una pasión, superior: el afán de encontrar correspondencia en el amor.

En la Cuestión disputada *De spe* (artículo 3), el Aquinate llama *amor imperfectum* al que se dirige al bien de una cosa, o persona, cuando ese bien es buscado para quien ama, mientras que *perfectum* si dicho bien se busca para esa cosa o persona, aunque nada reporte a quien así ama. De este tipo sería el “amor de amistad”, por el que se ama a alguien como si fuese otro sí mismo, según describe Aristóteles en el capítulo 3 del libro IX de la *Ética*; en cambio, el otro sería *amor concupiscentiae*.

Cabe glosar ese planteamiento tomista, puesto que no permite discernir suficientemente el querer ni respecto del amar ni de la amistad, sentando que el amar, propiamente tomado, es el habérselas con la persona para quien se quiere el bien, lo que en rigor no estriba en querer, pues entonces el bien se da a esa persona. De donde amar es no un cierto querer, sino dar, o aceptar, a otra persona, y tanto el bien que se quiere cuanto el quererlo, así como, hasta cierto punto. el propio ser, lo que, en la medida en que la aceptación al menos se espera, da cabida ya a la “amistad de amor”. Por lo demás, en modo alguno puede una persona darse algo a ella sola; sin más lo quiere.

[48]. Además, como se resalta en la reseña que da pie a este escrito: «al reparar en las sabrosas noticias afectivas que la amistad depara se apunta a un singular conocimiento oculto en la idea de deidad» (al respecto, cf. *Antropología trascendental II*, p. 222, y *Nietzsche, un pensador de dualidades*, p. 231).

[49]. Cf. *Contra gentiles III*, 151.

[50]. Al respecto es ilustrativa una consideración de san Josemaría Escrivá, en *Forja* (n. 565): «En un cristiano, en un hijo de Dios, amistad y caridad forman una sola cosa: luz divina que da calor».

[51]. También ilustra otra consideración de san Josemaría en *Surco* (n. 797): «Amar es... no albergar más que un solo pensamiento, vivir para la persona amada, no pertenecerse, estar sometido venturosa y libremente, con el alma y el corazón, a una voluntad ajena... y a la vez propia».

[52]. El dar, en tanto que comporta, al menos, esperanza de aceptación, instaura un vínculo de la persona que da y la que habría de aceptar; vínculo que es el don o amor.

Y se trata no sin más de un conocimiento sobre la persona amada —aun si incluye ese conocimiento—, ni de un intento de bienes para esa persona —aun si de ordinario eso es lo que se le dona—, sino de un dirigirse a la otra persona, y vincularse con ella, según el dar, y a la espera del aceptar.

[53]. Entender el amar como acto voluntario conlleva que la primacía del amor, en el cristianismo, parezca exigir prelación de la voluntariedad, lo que, sin embargo, de seguro es insuficiente al menos en cuanto que cabe conductas propiamente humanas que se llevan a cabo sin intervención volitiva intrínseca.

En lo que, por lo demás, la filosofía moderna también muestra su inspiración cristiana. Incluso en la recepción medieval de la filosofía inspirada en el aristotelismo con cierto reparo se concede primacía a la intelección, por más que ni siquiera en el platonismo el *éros* ni el poder según la *eleuthería* son ajenos al inteligir; santo Tomás, por ejemplo, sostiene que, respecto de lo más alto que el hombre, es superior amar que inteligir.

A su vez, la posterior polémica sobre el presunto desinterés que habría de caracterizar el amar, a diferencia del querer en cuanto que intento racional —pues el interés concierne de entrada al plexo de medios y fines—, restringe la cuestión del distinguirse el amar del querer al solo querer deliberado. Paralelamente, se confunde esa cuestión con una alternativa entre el *éros* griego y el *agapé* cristiano.

A partir de Kant se entiende el amor con carácter de sentimiento, en un sentido no muy divergente de la tomista *complacentia boni*, en la que redundaría la intelección de lo bueno aun sin intentarlo, y con independencia de que sea o no viable lograrlo. Se abre así una vía para entender el amor como irreductible al inteligir tanto como al querer, pero sin discernirlo de una mera afección, aun si no tan sólo sensible, pues estibaría ante todo en el gusto que se experimenta ante la perfección, más que nada estética, de otras personas.

Con todo, Kant no excluye la vinculación del amar con el querer, pues admite asimismo un amar “práctico” de la voluntad, según el que se considerarían como propios los fines (morales) de las otras personas; pero entonces se vuelve a restringir esa distinción dentro del horizonte de la razón práctica, es decir, del plexo de medios y fines.

[54]. Desde luego mediante el amar puede la persona humana asumir, para instaurarla como amor, o don, la sola intelección que, en orden a intervenir en la esencia extramental, se lleva adelante mediante la tecnología (y que, en la ciencia físico-matemática suele llamarse “teórica” cuando no es todavía aplicada); pero, no menos, puede asumir la co-existencia meramente intelectual con el acto de ser extramental, según el hábito de los primeros principios, así como con la correspondiente esencia, según el hábito —filosófico— de ciencia, que en modo alguno admiten aplicación ni empleo productivo.

[55]. Por lo demás, aceptar la intelección llevada a cabo por otra persona es un amoroso confiar en ella, no un acto de querer. De donde la fe, antes que un acto voluntario, es una aceptación, o según el amar, del saber de las personas que son amadas, más que nada de Dios.

En esa medida, la fe sobreviene en el nivel del ser personal, como un peculiar entreverarse de los trascendentales personales de inteligir y de amar, aun si desde luego puede descender no sólo sobre el querer sino incluso sobre el mero inteligir de nivel esencial (sin lo que no sería posible la “vivificación” de la ciencia por la fe).

[56]. Aunque se suele llamar inteligir práctico al que, como ideación de bienes, se inserta en el actuar según la voluntariedad, el inteligir “dirigido” a solamente inteligir, o teórico —que, por lo demás, es no sólo objetivante, sino con mayor motivo habitual—, es asimismo praxis y, más aún, praxis “pura”. Porque praxis pura cabe llamar a aquella que se lleva adelante por mor tan sólo de su propio avance, no para lograr nada distinto de esa actividad. De donde es praxis pura el inteligir si es meramente teórico, desde luego cuando es acto perfecto (*enérgeia teleía*), que en rigor se corresponde con el inteligir objetivante, pero con mayor motivo es praxis el acto intelectual que, por así decir, es “más que perfecto”, en tanto que creciente o matizable, a saber, el habitual.

A la par, en cuanto que la praxis pura es la que se lleva adelante sólo en vistas de esa actividad, el amar —cabe sugerir— es una praxis si no más pura que el inteligir teórico, al menos tanto como él, pues se ama tan sólo para amar, como dice san Bernardo, lo que, en consecuencia, no quita que, en tanto que cifrado en dar, el amar se lleve adelante a la espera de la aceptación o en vistas de ella, y según lo que, de otro lado, se “completa” el don, pues éste, por así decir, propiamente no “existe” sin que sea aceptado, o, al menos sin la esperanza de contar con esa aceptación (por lo demás, la espera de aceptación no equivale a interés alguno; el interés es exclusivo de la volición en la medida en que cualquier bien concreto se inscribe en un plexo de medios y fines).

[57]. En torno a la elevación de la esencia humana hasta el nivel del ser personal —que Polo apunta en el segundo tomo de la Antropología trascendental—, véase, de J. García, la conferencia *La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser*, publicada en «Miscelánea poliana» 12 (2007) 33-9.

[58]. Pues, por su parte, habida cuenta de la Revelación cristiana, a la vista de la tríada del amar como dar, aceptar y don, cabe sugerir que Dios Padre como Origen es Amar en tanto que Dar la Identidad; Dios Hijo es Amar en tanto que Aceptar la Identidad plenamente, sin ser Origen, y el Espíritu Santo es la Identidad en cuanto que Don enteramente donado y aceptado, sin ser ni Dar originario, ni Aceptar puro, de modo que procede del Origen en tanto que Éste equivale a Dar la Identidad, pero no menos del Aceptarla sin menoscabo. En esa medida la expresión de san Juan en la *Primera epístola* puede traducirse: «Dios es Amistad».

Desde donde, en último término, sólo desde Dios, al ser elevado a la filiación del Verbo divino personal —conocida por Revelación—, puede inteligirse plenamente el inteligir que se convierte con la persona humana; y sólo con el Amor divino, en calidad de Don que es Persona, el Espíritu Santo, puede el amar humano lograr aceptarse y darse por entero.

[59]. Cierta redundancia de la gracia en el cuerpo humano parece que ya se cumple en esta vida, por lo pronto en los “fenómenos” místicos referidos respecto de algunos santos.

Cabe admitir, además, que, sin necesidad de “fenómenos” místicos, la gracia va logrando elevar la sindéresis al nivel de la sabiduría personal, y con la sindéresis, incluso hasta cierto punto el cuerpo, de manera análoga a como en el amor humano se logra cierta “sabiduría” acerca de la persona amada, y no menos del propio ser personal, a través de la expresión corporal.