



## AMOR DONAL Y TRANSCENDENCIA

Blanca Castilla de Cortázar

Miembro de Número de la Real Academia de Doctores de España

La filosofía se pregunta por la relación entre ser y amor, intentando avanzar en una explicación racional de esa experiencia. En este trabajo se ofrece un acercamiento a esta cuestión a través de Karol Wojtyła y Leonardo Polo, autores coetáneos, con pensamientos complementarios. Se ha señalado que las novedosas propuestas antropológicas de Wojtyła están pidiendo una ontología peculiar para la antropología<sup>[11]</sup>. Pues bien, Polo desarrolla una –que él denomina *antropología transcendental*–, sobre la que el pensamiento de Wojtyła se asienta, uniéndose con la tradición filosófica. De aquí que una articulación conjunta de ambos pensamientos resulta fecunda y enriquecedora.

### ÍNDICE:

1. El amor como donación y su estructura
  - 1.1. El amor, realidad trídica
  - 1.2. Amor y correspondencia
  - 1.3. Dar y aceptar
  - 1.4. El tercer momento del amor
2. El amor, don desinteresado
  - 2.1. Cuando el don es otra persona
  - 2.2. Libres con la libertad del don
3. El amor y el significado esponsal
4. Hacia una ontología del amor
5. Transcendencia e imagen de Dios

¿Qué es el amor? ¿Cómo conceptualizarlo? ¿Cuál es su estatuto ontológico? ¿Quién no se ha enamorado? ¿Quién no sabe que no es solo posible sino sublime prometer y —aunque incluso no se atreva— comprometerse con alguien desafiando al tiempo? ¿Quién no reconoce en la fidelidad a los seres amados lo más

noble que hay en la tierra y lo que da sentido a la existencia? ¿Y quién no desea ser amado así? ¿No es cierto, además, que en lo más profundo sabemos que cuando amamos estamos cerca de Dios y nos asemejamos a Él?

## 1. El amor como donación y su estructura

Karol Wojtyła expresó en diversas ocasiones su convicción de que «el hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente»<sup>[12]</sup>. Su reflexión parte de la experiencia y de su descripción fenomenológica, a la búsqueda de su fundamentación en el ser, y si buscáramos una descripción sintética de qué entiende por amor sería ésta: es un «don desinteresado»<sup>[13]</sup>.

No todo el mundo explica el amor como donación, aunque tiene raigambre clásica. A lo largo del siglo XX, además, se ha desarrollado una extensa reflexión en torno al don por parte de autores franceses. Partiendo de la antropología cultural, Marcel Mauss presenta el dar como la forma social más arcaica de hacer intercambios, sobre la base de la tríada dar-recibir-devolver, triple exigencia que se refiere no sólo a los bienes económicos sino también a los ceremoniales y rituales<sup>[14]</sup>. Posteriormente otros extenderán a todas las sociedades el primado del don, al que describen como «toda prestación de bienes y servicios, sin garantía de retorno ni contrapartida, con el fin de crear, alimentar o recrear el vínculo social de las personas»<sup>[15]</sup>. Sobre la base de las observaciones, M. Henry o J.L. Marion desarrollan una fenomenología del dar; en C. Bruaire y J. Maritain se puede hallar el esbozo de una ontología de la donación, en E. Levinas y P. Ricoeur, un diseño ético con o sin reciprocidad. Planteamientos éstos dispares, en ocasiones dentro de un complicado discurso, lleno de aporías, en expresión de Derrida<sup>[16]</sup>.

Pues bien, sin depender de ellos pero sí dentro del mismo contexto cultural, la donación se presenta como un marco adecuado para tratar del amor y los autores que hoy nos ocupan abordan la cuestión desde la perspectiva de la donación. Un marco que, como decíamos, tiene antecedentes en los grandes clásicos. Así, Tomás de Aquino afirma: «Según dice el Filósofo don es propiamente *entrega sin deber de devolución*; esto es que se da sin intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quienes deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente»<sup>[17]</sup>.

Esto permite obtener al menos dos conclusiones: que don y amor son dos cuestiones intrínsecamente relacionadas<sup>[18]</sup> y que la donación amorosa se sitúa en otro plano, y es algo más que un *do ut des*. A continuación expondremos esta cuestión desde cuatro ángulos.

### **1.1. El amor, realidad trídica**

-

En primer lugar la estructura del dar es trídica. Aunque en el en el Cosmos como en el ser humano se pueden hallar vestigios de relaciones triádicas<sup>[19]</sup>, no son frecuentes. Ordinariamente la complejidad humana —afirma Polo—, «se organiza al enfocarla con el criterio de dualidad. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad... son algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad. En ella se basa, por otra parte, la posibilidad de doblez (la hipocresía, el disimulo, el fingimiento). Ciertamente, la doblez presupone la dualidad y sólo así es posible»<sup>[20]</sup>. También el amor puede ser abordado desde la dualidad, como ha sido frecuente entre los teóricos del amor. Bastaría recordar la diferencia entre eros y ágape, que en la pluma de Anders Nygren<sup>[21]</sup> se presentan de modo dualista e incompatible.

Sin embargo, considerado desde la perspectiva de la donación, el amor presenta, como decimos, una estructura trídica. Con sencilla genialidad ya san Agustín señaló que en el amor hay que considerar: el amante, el amado y el amor, reflejo de la tríada divina, Padre, Hijo y Espíritu Santo<sup>[22]</sup>. Según la terminología de Polo la estructura del dar es: dar-aceptar-don<sup>[23]</sup>.

### **1.2. Amor y correspondencia**

-

Entrando ya en la estructura del don, detengámonos en el dar y el aceptar. Contempladas desde la acción ambas acciones aparecen jerarquizadas, como parece desprenderse del célebre pasaje de Hc 20, 35: «hay más felicidad en dar que en recibir». Tesis que se afianza si se considera que el que da es porque tiene, mientras que el que recibe es porque carece. Desde esta óptica, se comprende la dificultad para hacer regalos a quien tiene mucho o tiene de todo. Otro ejemplo se puede poner desde el ámbito docente: no hay profesor si no hay alumnos, y el alumno no sólo recibe sino que también da en cierto modo al profesor con su atención, permitiendo a aquel ver las cuestiones con más profundidad y dar lo mejor de sí mismo. Aún y todo entre el don del profesor y el del alumno hay una cierta jerarquía. Da más el que sabe que el ignorante. Pero si el don está relacionado con el amor el dar y el aceptar tienen la misma categoría —como más adelante veremos—, y otorgan el mismo tipo de felicidad: como pasa en el amar y el ser amado: dos caras de una misma moneda.

El calado de esta cuestión se vislumbra mejor desde la correspondencia, que está en el centro de la discusión en torno a la donación. ¿Hay necesidad o no de la correspondencia cuando se recibe un don? Aunque un don sea gratuito, aunque no requiera estrictamente un deber de devolución, parece que de él habría de seguirse al menos el agradecimiento. Es decir, un don tiene que tener algún tipo de eco en el beneficiario del mismo. Esta cuestión reaparece al hablar de la deuda, al menos de la

conciencia de estar en deuda y, contemplada exclusivamente desde el nivel de la acción o desde el nivel del tener, puede suscitar diversas aporías<sup>[24]</sup>. Pero en el fondo, lo que se está planteando es algo más profundo que la relación entre donante y beneficiario pues, en caso de que no sea aceptado, lo que se frustra es en don mismo, que pierde su sentido e incluso su ser mismo en cuanto don.

Se trata de una cuestión perenne que aparece en los grandes, aunque sólo sea de un modo incoado, a saber, que la correspondencia es imprescindible para que exista el amor: «La intención principal del amante -afirma Tomás de Aquino-, es a su vez ser amado por el amado; pues el esfuerzo del amante se dirige a atraer al amado a su amor, y si esto no sucede, es necesario que ese amor se disuelva»<sup>[25]</sup>.

Esta afirmación taxativa plantea diversas preguntas. ¿Es que la reciprocidad es imprescindible para que exista el amor? ¿Es que el amor no correspondido no es amor verdadero? ¿Significa esto que cuando un amor no es correspondido habría que disolverlo *ad litteram*? Lévinas, por ejemplo, plantea el don ético sin reciprocidad, sin contraprestación ni contrapartida. No nos detendremos en dicha propuesta, simplemente constatarla, así como algunos versos del cancionero, que también propugnan un amor sin correspondencia. Una jota española, por ejemplo, dice así:

"El amor sin esperanza  
es el más lindo querer;  
yo te quiero y nada espero;  
mira si te quiero bien".

Y el galán de la zarzuela *La alegría de la huerta* canta:

"Serranica de mi vida,  
mira si te quiero bien,  
que aunque te cases con otro  
en jamás te olvidaré".

Estas coplas hablan de muchas cosas: de desinterés, de amar al otro por sí mismo,... Por otra parte, un amor no correspondido puede tener vigencia mientras haya esperanza y, mientras hay vida, un amor puede esperar. Ahora bien, ¿se puede hablar de amor verdadero, si éste no es aceptado?

La cuestión se clarifica desde la gratuidad del amor. La gratuidad está mal enfocada si se plantea que el don espera algo a cambio. Ese algo es el error. «El amor con amor se paga» —que es refrán de gran verdad— excluye un enfoque de intercambio por algo o algo que se le deba. No hay ningún algo que pueda pagar al amor y su gratuidad. Sin embargo, «el Amor con amor se "paga"», a su vez, indica en rigor la correspondencia amorosa, pues el amante-don no acaba de serlo más que por el amado-acogida, y en ese entrelazamiento empieza propiamente el amor, que no es un fenómeno singular, donde se basta el amante consigo mismo, sino triádico o tridimensional. La correspondencia no es un "pago" sino estructura y dinámica del mismo amar<sup>[26]</sup>.

Vayamos, pues, al núcleo de la cuestión. ¿Por qué sin correspondencia un amor no existe, en sentido fuerte, como tantas veces ha planteado Leonardo Polo?<sup>[27]</sup> Se trata de una consecuencia de la estructura misma del amor, que no es una realidad unilateral. No hay amor sin amante y amado<sup>[28]</sup>. Y no hay amante sin amado, ni don si éste no es acogido, por lo que el amor en cuanto tal, sólo comienza en la reciprocidad, cuando yo soy de otro y el otro es mío. Esos posesivos, tuyo y mío, son componentes intrínsecos del amor. Viladrich lo afirma con palabras precisas: «El ser amante se constituye por el amado (...). El don de sí del amante es un movimiento cuya perfección —lograr ser don, es decir, que lo mío sea tuyo— se logra en su acogida por el amado, que acepta como suyo aquel mío del amante que éste le ofrecía. Tampoco podría el amado lograr ser acogido si no hubiera don del amante. La reciprocidad, en su estructura radical, es un entrelazamiento recíproco en el que amante y amado logran, el uno por el otro, realizarse precisamente como don y como acogida»<sup>[29]</sup>. Por tanto, repetiremos con Tomás de Aquino y con Polo: sin correspondencia el amor, en sentido absoluto, no existe.

### 1.3. El dar y el aceptar

Hemos señalado que según la perspectiva adoptada ambos momentos podrían estar jerarquizados, siendo más el dar que el recibir. Esa es la dinámica desde el ámbito del tener, desde la que también se puede decir con verdad que «nadie da lo que no tiene». Pero esta no es la única perspectiva posible. También se puede contemplar el dar desde el ámbito del ser, desde lo que se es en lugar de desde lo que se tiene<sup>[30]</sup>.

Contempladas desde el ámbito del ser personal, el dar y el aceptar no están jerarquizados, sino que tienen la misma categoría. Polo afirma con nitidez: «aceptar no es menos que dar», lo que nos introduce en el carácter donal de la persona, «un tema propio de la antropología trascendental»<sup>[31]</sup>. Polo distingue con claridad entre el ámbito del tener y el del dar, que se corresponden con la diferencia entre naturaleza y persona, exponiendo que el distintivo entre la naturaleza humana respecto a la de seres inferiores o superiores es su capacidad de tener. Pero lo distintivo de la persona es su capacidad de dar y de darse<sup>[32]</sup>. De aquí, que el don como el amor, en sentido estricto, es algo propio de la persona, tanto en el dar como en el aceptar<sup>[33]</sup>.

Karol Wojtyła, por su parte, coincide con el planteamiento inicial de Polo y desarrolla aspectos inéditos en él. Así, es coincidente la afirmación de que dar y aceptar tienen la misma categoría: «el donar y el aceptar el don —afirma— se compenetran, de modo que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar»<sup>[34]</sup>. Sus exposiciones coinciden también en que la persona es una creación donal de Dios, pues «cada criatura lleva en sí el signo del don originario y fundamental —señala Wojtyła—. El concepto de “donar” (...) señala al que dona y al que recibe el don, y también la relación que se establece entre ambos. (...) En el relato

de la creación del mundo visible el donar tiene sentido solamente respecto al hombre (...) que, en cuanto “imagen de Dios”, es capaz de comprender el sentido mismo del don»<sup>[35]</sup>.

Pues bien, partiendo de estos presupuestos comunes, en Wojtyła se descubre una ampliación del significado del don recibido. Por una parte, el primer don es la persona misma, que a su vez es capaz de aceptar dones: «el hombre aparece en la creación como aquel que ha recibido el mundo como don»<sup>[36]</sup>. Pero aún hay más, aún hay otro don más excelso, el ser humano aparece «como aquél que, en medio del “mundo”, ha recibido como don al otro hombre»<sup>[37]</sup>: Dios le dona otra persona.

Juan Pablo II hace hincapié en que para comprender el sentido mismo del don es preciso tener presente que el ser humano, constitutivamente, es algo más que soledad, pues en él es también constitutiva la relación, en cuanto llamada a la comunión de las personas humanas: «Comunión de personas significa existir en un recíproco “para”, en una relación de recíproco don»<sup>[38]</sup>. En ese sentido es clarificador su desarrollo –ausente en Polo aunque implícito en el sentido que él da a la co-existencia-, de que “desde el principio” Dios crea un hombre y lo hace dual, varón y mujer (Gen 1,27)<sup>[39]</sup>: «Creó, en este caso, significa todavía más —comenta—, pues significa que entregó recíprocamente uno a otra. Entregó al varón la feminidad de ese ser humano que se le asemejaba, le hizo su ayuda y, al mismo tiempo, entregó el varón a la mujer. Por tanto, desde el principio, el hombre es dado por Dios a otro. (...) La mujer se le da al varón para que él pueda entenderse a sí mismo y, recíprocamente, el varón es dado a la mujer con el mismo objetivo. Deben confirmar uno a otro su humanidad, sorprendiéndose de su doble riqueza»<sup>[40]</sup>.

La mujer “es dada” al varón por el Creador y acogida, es decir aceptada, por él como don. La aceptación de la mujer por parte del varón y la propia manera de aceptarla –tal como la ha querido el Creador, es decir “por sí misma”– se convierten en una primera donación, de modo que la mujer al donarse se “descubre” a sí misma. Cuando en esa aceptación queda asegurada la entera dignidad del don mediante la ofrenda de lo que ella es en toda la verdad de su humanidad, llega a la íntima profundidad de su persona y a la plena posesión de sí<sup>[41]</sup>. Pero a su vez, la mujer es dada a quien ya se le había confiado (cfr. Gen 2,18), pues «Dios le confía de un modo especial el hombre, el ser humano»<sup>[42]</sup>

Si al inicio de la creación Dios crea al hombre varón y mujer, podríamos afirmar, de un modo intuitivo, que a imagen de Dios, uno en naturaleza y trino en personas, Dios crea una naturaleza –la humana-, dual en personas. Esta intuición está contenida, en la famosa “unidad de los dos” de la que habla Juan Pablo II, a imagen de la “unidad de los tres”<sup>[43]</sup>. La persona humana, a la que Polo describe como dual, Juan Pablo II añade que es unidual, relacional, ontológica y complementaria<sup>[44]</sup>, una diferencia originaria e indeducible que tiene la característica de formar una peculiar unidad: la *unidad de los dos*<sup>[45]</sup>.

#### 1.4. El tercer momento del amor

- Desde la Teología, que contempla tres personas distintas en la divinidad, que se ha revelado como amor (Cfr. 1 Jn, 4,8) es fácil, digamos, reconocer los tres elementos diferenciados de la estructura del amor en las tres personas divinas. Sin embargo, para la antropología no es tan fácil, pues el ser humano es, desde el inicio, sólo dos maneras diferentes de ser igual, el varón y la mujer. ¿De qué modo se plasma el tercer elemento del amor si sólo tenemos dos personas, una que da y otra que acepta?

Polo plantea la dificultad: «el dar y el aceptar comportan el don. Esto quiere decir, en definitiva, que la estructura del dar es trina y no dual. Sin embargo, como la persona humana es dual o co-existente, pero de ninguna manera trina, el hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia»<sup>[46]</sup>. Para Polo es claro que «en Antropología trascendental se alcanza la dualidad de dar y aceptar que son propios del co-existir personal humano. Sin embargo, si se entiende el don como trascendental hay que admitir un tercero, con lo que trasciende la dualidad. Por consiguiente, que el don sea personal, está por encima de la aceptación y el dar humanos. La apertura de la persona es la dualidad aludida. No obstante la persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa (...), es decir, en el nivel de la esencia»<sup>[47]</sup>. En efecto, esta precisión de que la persona humana es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal, es congruente con la explicación de que los padres sólo transmiten al hijo la naturaleza, mientras que el don que hace persona al hijo es dado por Dios.

Sin embargo, a nivel humano existe el amor y no deja de ser una realidad triádica, por lo cual habrá que indagar de qué modo la tríada se hace presente. En este sentido, es clarificador el avance de Juan Pablo II, al que nos hemos referido, respecto a la *imago Dei*, como «unidad de los dos». Para Karol Wojtyła la plenitud de la imagen, que siempre considera trinitaria, no se da en una persona aislada, sino cuando dos personas viven entre sí una comunión de personas. «*El hombre se convierte en imagen de Dios -afirma-, no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión*. Efectivamente, él es "desde el principio" no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas»<sup>[48]</sup>.

La Unidad de los dos, permite descubrir a nivel humano un tres, que no está plasmado en otra persona distinta, pero que supone una realidad diferente de cada uno de los amadores por separado. Es decir, cuando cada uno vive para el otro, siendo la reciprocidad mutua la engendradora de la unión, la unión entre ellos constituiría el tercer elemento del amor. A nivel humano, por tanto, la estructura triádica sería, entonces el amante, el amado y la unión entre ellos. Es decir, la unión misma es el primer tres de la estructura del amor humano<sup>[49]</sup>. Es un tres real, porque la unión entre

el tú y yo podría no existir, aunque no sea otra persona distinta sino un “único nosotros”, constituyendo, ese ser-unión, un *esse* de un orden superior al *esse* personal. El ser unión, se torna entonces un peculiar *además*, distinto del *además* con el que Polo suele describir a cada persona humana<sup>[50]</sup>.

## 2. El amor, don desinteresado en Karol Wojtyla

Una vez analizada la estructura trídica del amor donal pasemos al planteamiento de Juan Pablo II del amor como don desinteresado. Su fundamentación antropológica se encuentra en la célebre frase, que quizá él mismo introdujo, de la *Gaudium et Spes*, que Juan Pablo II no se cansará de repetir en muchos de los documentos de su Pontificado: «El hombre es el único ser en el universo al que Dios ha querido por sí mismo y no encuentra su plenitud más que en el don sincero de sí a los demás»<sup>[51]</sup>.

En este breve texto se describen las dos dimensiones internas de la persona humana: su carácter subsistente, que lo medievales denominaban “incomunicable”, y su apertura relacional, que le dota de máxima comunicación, a la vez que le permite alcanzar su plenitud. La primera característica personal, también llamada unicidad, alude a un alguien que tiene algo de absoluto, que le hace ser siempre fin y no medio, como expuso brillantemente Kant<sup>[52]</sup>, razón por la cual debe ser amada por sí misma, tal y como es amada por Dios. Como es sabido, el aserto kantiano constituye el punto de partida y el fundamento de la teoría sobre el amor que desarrolla Juan Pablo II en su importante estudio *Amor y responsabilidad*<sup>[53]</sup>, tema de reflexión a lo largo de toda su vida intelectual<sup>[54]</sup>, del que buscará la fundamentación antropológica en su obra *Persona y acción*<sup>[55]</sup> y la teológica en su magna obra sobre la *Teología del cuerpo*<sup>[56]</sup>.

La segunda dimensión, a la que aquí vamos a referirnos, es su apertura relacional descrita como don sincero de sí. Con ella se podría completar el imperativo categórico de Kant, pues si bien cada persona es fin en sí misma, no lo es para sí misma: el fin de una persona siempre es otra persona.

### 2.1. Cuando el don es otra persona

-  
Para Karol Wojtyla «la conciencia del don y de la donación se halla claramente inscrita en el imagen bíblica de la creación»<sup>[57]</sup>, sobre todo porque cuando en el último día Dios llama a la vida al hombre: varón y mujer los creó (Gen 1, 26-27), en ese momento crear significa todavía más, significa que el don recibido, por uno y por otra, es otra persona. En palabras de Juan Pablo II, «Dios entregó al varón la femineidad de ese ser humano que se le asemejaba, le hizo su ayuda y, al mismo tiempo, entregó el varón a la mujer. Por tanto desde el origen, el hombre es dado por Dios a otro (...) La mujer se le da al varón para que él pueda entenderse a sí mismo y, recíprocamente, el



varón es dado a la mujer con el mismo objetivo. Deben confirmar uno a otro su humanidad»<sup>[58]</sup>.

Al comienzo de la Creación nos encontramos, por tanto, con algo singular: que el don otorgado es otra persona. Esto es importante para profundizar en el misterio del amor. «Los seres humanos no sólo viven uno junto a otro —afirma Juan Pablo II—, sino en diferentes referencias: viven uno para el otro: uno para otro son hermano o hermana, marido y mujer, amigo, educador o educando. Puede parecer que no haya en eso nada extraordinario (...) Esa imagen *se adensa* en ciertos momentos y es justo ahí en esas densificaciones, cuando se realiza el mencionado don de un hombre a otro»<sup>[59]</sup>. Es entonces cuando uno puede advertir respecto a otra persona que «Dios te me ha dado».

Una de esas densificaciones se produce en los padres cuando tienen un hijo. Lo dice Eva, asombrada, cuando tiene a su primer vástago: «He adquirido un varón con el favor de Dios» (Gen 4, 1), otro modo de decir: “Dios te me ha dado”. En efecto, «la maternidad constituye la primera forma de la encomienda del hombre al hombre. “Dios quiere darte otro hombre”, es decir, Dios quiere confiarte este hombre, y confiar significa que Dios cree en ti, cree que sabes acoger este don, que lo sabes abrazar en tu corazón, que supone responder a este don con el don de ti mismo»<sup>[60]</sup>.

Sigue Juan Pablo II: «Dios realmente nos entrega personas: los hermanos, las hermanas en humanidad a partir de nuestros padres. Y luego con el paso del tiempo, cuando crecemos, pone en el camino de nuestra vida a personas siempre nuevas. Y cada una de ellas representa en cierto sentido un don para nosotros, a cada una de ellas podemos decir: “Dios te me ha dado”. Esta conciencia se vuelve para cada uno de nosotros fuente de riqueza interior»<sup>[61]</sup>.

«Dios me ha dado —confiesa— multitud de personas, jóvenes y ancianas, chicos y chicas, padres y madres, viudas, sanos y enfermos. Siempre al dárme las, a la vez me las confiaba, y hoy veo que de cada una de ellas podría escribir una monografía (...) Había entre ellas personas sencillas, obreros de la fábrica; había también estudiantes y profesores universitarios, médicos y abogados; había, en fin, sacerdotes y personas consagradas. Había, obviamente, varones y mujeres»<sup>[62]</sup>.

## 2.2. Libres con la libertad del don

-  
Como es sabido, en la primera parte de la *Teología del Cuerpo*, Juan Pablo II contempla al ser humano tal y como salió de las manos de Dios, profundizando en las experiencias originarias, antes del pecado. Una de ellas es que ambos eran *libres de la libertad del don*<sup>[63]</sup>. Como se advierte, en esa expresión aparece dos veces la palabra libertad. La primera vez, en el sentido del autodominio con el que, en el estado de inocencia originaria, cada uno se poseía plenamente a sí mismo y estaba libre, sin trabas para hacerse don de sí mismo al otro<sup>[64]</sup>. Ese sentido resulta evidente. Lo que requiere más explicación es la segunda expresión: “libertad del don”, que precisa

desentrañar previamente el significado del cuerpo, que Juan Pablo califica como esponsal, entendiendo por tal, la participación del cuerpo en el don desinteresado al otro<sup>[65]</sup>.

El significado esponsal del cuerpo es doble: por una parte el cuerpo humano manifiesta al otro que su poseedor es una persona. Así, a través del cuerpo, Adán descubre que Eva es alguien como él, aunque sea distinta, cuando afirma: «Esto sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (Gen 2,23). Y ser persona es ante todo haber sido amada por sí misma por Dios. El cuerpo es el modo de reconocer o afirmar que estamos ante una persona, con su consabida dignidad. En segundo lugar, el cuerpo es capaz de manifestar el amor. Ahora bien, la expresión externa responde a un amor interior, donde cada uno ha de haber sido aceptado recíprocamente por el otro como don<sup>[66]</sup>.

Una vez explicados estos presupuestos estamos en condiciones de entender el significado de la libertad del don en el marco del amor interpersonal, como mutua acogida<sup>[67]</sup> que puede expresarse de múltiples maneras, por lo que la unión física de los cuerpos –propia del matrimonio–, es una expresión entre otras de la unión entre ellos, es decir, es un don libre, pero no el único ni el más importante, precisamente porque el significado esponsal del cuerpo sexuado sobrepasa una de sus manifestaciones físicas<sup>[68]</sup>. Esto pone de manifiesto sobre todo que el amor, en su raíz, es virginal, es decir, don desinteresado, que se da al otro, trascendiendo la dimensión física del amor y permite entender que la vocación al celibato por el reino de los cielos es ante todo una vocación esponsal, es decir, movida por el amor, que expresa, incluso de un modo más gráfico, el desinterés intrínseco de todo amor verdadero<sup>[69]</sup>.

### **3. El amor y el significado esponsal**

Frente a otros planteamientos asexuados del amor, Juan Pablo II, partiendo de la Creación, descubre —como estamos viendo— la importancia del amor entre varón y mujer, al que por otra parte se le reconoce como arquetipo de excelencia, ante el cual palidece cualquier otro tipo de amor<sup>[70]</sup>. En este sentido explica, sin ambages, que la dualidad varón-mujer está diseñada por Dios, no sólo para el matrimonio y la procreación, sino para la comunión de personas, cualquiera que sea el estado y las circunstancias de cada cual. Una vez de haber explicado que el don, incluso el específico dentro del matrimonio (la *una caro*) es una expresión libre del amor, tiene una profunda libertad para reconocer la belleza y la imagen de Dios en el amor humano en todas las circunstancias, donde la diferencia y la relación varón-mujer juega un papel fundamental en la comunión de personas, pues la complementariedad de ambos es necesaria no solo en el matrimonio sino en todas las facetas de la vida. En efecto, basándose en el principio del ser recíproco «para» el otro en la «comunión» interpersonal, constata que a lo largo de la historia se desarrolla la integración, querida por Dios, en la humanidad de lo “masculino” y de lo “femenino”<sup>[71]</sup>.

Por significado sponsal entiende, por tanto, lo que está intrínsecamente relacionado con la persona y el amor. Estas son sus palabras: «La conciencia del significado sponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre (...) indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la "afirmación de la persona"; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro –la mujer para el varón y el varón para la mujer– es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador "por sí mismo", es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno»<sup>[72]</sup>.

Sponsal, por tanto, no es sinónimo de conyugal, ni siquiera de nupcial, se trata de una estructura humana anterior, que hace posible las otras dos, prometerse y estar desposado. Es la relación antropológica primordial del varón frente a la mujer o de ésta frente a aquel, sean cuales sean sus relaciones familiares o de amistad. Quizá un modo muy expresivo de sponsalidad sea la relación entre hermanos y hermanas. En este sentido presenta la diferencia entre varón y mujer, como dos modos de amar complementarios, el del esposo y el de la esposa, constatando que *la verdad sobre la mujer como esposa se descubre frente al esposo*. Y describe inicialmente al esposo como el que ama y a la esposa como la que es amada. *La mujer es «la que recibe el amor, para amar a su vez»<sup>[73]</sup>*, así como *el varón es el que ama y es amado*.

Esta descripción capta la realidad de dos modos de amar situados frente a frente, donde dar y aceptar son dos modos de ser activos que están correlacionados, en lugar de una relación tipo actividad-pasividad. En ese sentido dar y aceptar son dos actividades de la misma categoría<sup>[74]</sup>, por la sencilla razón de que una hace posible la otra: el don no tiene sentido si no es aceptado, por lo que aceptar es otro modo de dar. El varón y la mujer ambos aman y ambos son amados, pero en un peculiar orden – él ama para ser amado, ella es amada para amar–, orden que no comporta ni temporalidad ni superioridad, por lo que ninguno es anterior ni superior al otro. Ambos se explican y dan sentido uno al otro, situados frente a frente y con la capacidad de formar entre los dos una unidad, un co-ser, de orden superior al de sus propias individualidades consideradas una a una.

Por esa razón, aunque cada uno tiene valor por sí mismo, en cuanto persona, al ser la persona ontológicamente relacional, la fuerza de la diferencia sexuada consiste en que posibilita la «unidad de los dos», reconociendo que la diferencia varón-mujer es fundamental para vertebrar la comunión de personas. «La diferencia en la manera de ser humano —afirma Viladrich— es necesaria para que varón y mujer puedan ser, cada uno y entre sí, amante, amado y unión. Pero ¿en qué se aman, esto es, cuál es el contenido de su don y de su acogida, en qué se unen? Cuanto contiene y compone ser humano en modo masculino o femenino es "la materia" misma de su don y de acogida. En este sentido, la diferencia es un radical antropológico, que resulta insoslayable si, al mar y por amor, amante y amado quieren compartirse en el ser, no sólo en el obrar»<sup>[75]</sup>.

#### 4. Hacia una ontología del amor

Todos hemos intuido de alguna manera, que realidades como el amor o la libertad tienen que ver de alguna manera con el ser o dicho de otra manera, que el enclave radical de esas cuestiones tiene que ver con lo más profundo de la realidad personal. Para ilustrar lo que quiero decir me referiré a una experiencia que narra Gabriel Marcel. Pensando en el amor y en la fidelidad que le es inherente, advirtió con una enorme claridad que: «El Ser es el lugar de la Fidelidad (*D'Être comme lieu de la Fidelité*). ¿De dónde viene –confiesa-, que esta idea que ha salido imperiosamente de mí en un instante dado del tiempo, presente para mí la fecundidad inagotable de ciertas ideas musicales?»<sup>[76]</sup>. Una y otra vez se preguntaba asombrado por qué esas palabras tenían para él un valor tan luminoso que, sin embargo, no acertaba a explicar: que la libertad, el amor y la fidelidad, están enclavados y tienen que ver directamente con el ser.

Sin embargo, es fácil constatar que desde la metafísica clásica es difícil acceder a las cuestiones antropológicas donde, por ejemplo, la libertad, queda encerrada en el ámbito de la naturaleza y considerada como un “apellido” de la voluntad. Como ya se ha afirmado la antropología está reclamando desde hace tiempo una ontología peculiar para la antropología. Pues bien, uno de los méritos de Leonardo Polo ha sido una ampliación de la ontología, donde la antropología pasa a ser también una filosofía primera, pero en otro nivel ontológico distinto del de la metafísica<sup>[77]</sup>. Polo parte de la distinción tomista recientemente redescubierta de la distinción entre *essentia-esse* y la aplica a la antropología. La persona es irrepetible porque cada hombre tiene su propio acto de ser intransferible. Dicho con otras palabras, en cuanto distinto de la esencia, el *esse* humano es la persona, el otro co-principio, el que actualiza la naturaleza individualizada de cada hombre, que le transmiten sus padres. Al ser la persona acto de ser, y por ello transcendental -actualizando todas las perfecciones formales de cada hombre-, se puede decir que el alma es personal y que el cuerpo es personal o que todo el hombre es personal, pero no en el sentido de que la persona sea el “todo”, en el sentido de que le falte uno de sus elementos constitutivos –por ejemplo el cuerpo tras la muerte-, entonces dejaría de ser persona<sup>[78]</sup>.

Polo sigue constatando que el hombre se distingue del Cosmos tanto en su acto de ser, que es libre, como en su esencia, que es capaz de hábitos. Por otra parte, destaca la inclusión de la relación en el mismo acto de ser al describir el ser personal como co-existencia<sup>[79]</sup>, tras afirmar que una persona no puede ser sola pues sería «un absurdo total»<sup>[80]</sup>; no una contradicción, sino un imposible. «Una persona única sería una desgracia absoluta»<sup>[81]</sup>, porque no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse<sup>[82]</sup>, a quien destinarse. Por otra parte, si se distingue un nivel transcendental propio para lo humano, de un modo similar a como la filosofía clásica distinguió una serie de propiedades transcendentales del ser –la unidad, la verdad, la bondad, la

belleza-, el acto de ser personal tendrá sus propiedades transcendentales propias, a los que Polo designa como transcendentales antropológicos<sup>[83]</sup>. Por ejemplo, la libertad o la inteligencia serían dimensiones transcendentales, en cuanto que no se reducen a ser potencias de la naturaleza, sino que más radicalmente son propiedades del ser mismo personal. Y entre ellas está el amor. De aquí que si de nuevo nos preguntáramos por el estatuto ontológico del amor podríamos responder que es un transcendental antropológico.

El amor, a su vez, pone de manifiesto la necesidad de una ampliación del transcendental unidad que acoja la pluralidad, para poder explicar el amor, que requiere varias personas, al menos dos. Polo reconoce que la ampliación ontológica que propone afecta sobre todo a la transcendental unidad, no resuelto aún por ninguna filosofía. En su opinión la unidad no puede ser ni monolítica –que antropológicamente desemboca en la soledad o el individualismo-, ni el todo –que deriva en panteísmo o colectivismo-, sino que en su seno ha de acoger la diferencia, que haga posible explicar el amor interpersonal y la unión (co-ser) que posibilita<sup>[84]</sup>. En consecuencia, la antropología de Polo podría servir de base para explicar la “unidad de los dos” de la que habla Karol Wojtyła, que en sí misma es algo más que cada uno de ellos por separado, aunque no constituye otra persona distinta, como en Dios.

## 5. Apertura a la trascendencia

El amor nos abre a la trascendencia de Dios, esta es una conclusión común a nuestros dos autores, que ambos hacen reflexionado sobre la Creación, aunque con matices diferentes.

Polo llega a ella a través de la filiación, que para él se refiere *in recto* a la filiación divina y, esto, por convicción filosófica, porque siendo la persona el acto de ser único e irreplicable, ese don procede directamente de Dios. Estas son sus palabras: «No es la paternidad humana la primaria, sino la paternidad creadora de Dios. Según esa paternidad, el primer hombre es primordialmente hijo, como se ve en la genealogía de Jesús según san Lucas, que termina en Adán, el cual proviene de Dios (Lc, 3,34). La paternidad del hombre en su sentido más alto corresponde a Dios. Ello comporta, como es claro, que el hombre no es completo hijo de sus padres o que no lo es en todas sus dimensiones, En cualquier hombre su propio carácter espiritual no viene de sus padres humanos sino de Dios»<sup>[85]</sup>.

Al advertir que la persona, el acto de ser que hará subsistir la naturaleza transmitida por los padres es un don de Dios, Polo señala que cada vez que un nuevo hombre es concebido, se renueva el misterio de la Creación. Creación como amor de Dios hacia el nuevo ser que aparece en la existencia. A esa conclusión llegaba tras examinar la improbabilidad matemática y física de que cada uno de nosotros hubiera sido concebido. Tras un repaso de lo inmensamente improbable que es el que tenga lugar el día y hora en los que los padres se unan y transmitan a cada cual la naturaleza,

concluía diciendo: “si yo soy es porque Dios me ha querido”. En resumidas cuentas, la filiación respecto al Creador, como manifestación del amor de Dios a cada nuevo ser, es un modo a apertura a la trascendencia, frecuentemente explorado por Polo.

Para Wojtyla, **el punto culminante** en el que se evidencia la presencia de Dios en el ser humano es la realización de la *imago Dei* como «unidad de los dos», entendida ésta como reciprocidad en el amor. Recordemos sus palabras: «*El hombre se convierte en imagen de Dios -afirma-, no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión*. Efectivamente, él es "desde el principio" no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas»<sup>[86]</sup>. Por lo que la “unidad de los dos” vendría a ser una imagen de la unidad de la tríada divina<sup>[87]</sup>.

Esa imagen, no sólo en uno, sino en dos que viven cada uno «para» el otro, en la que los dos se han convertido en don y acogida del otro, esa que es la plenitud de la imagen en el hombre es, para Wojtyla, la mayor apertura del ser humano a la trascendencia.

[11] Á. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, ed. Encuentro, 2005, pp. 134-135.

[12] JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis*, 1979, n. 10.

[13] JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, en LEONARDI, *Mauro, Come Gesù*, Ed. Ares, Milano 2014. Trad. Esp.: *Como Jesús*, ed. Palabra 2015, pp. 263-277. Artículo póstumo recientemente publicado en polaco en AAS, 98, t. III (2006, 628-638), sin mencionar ni la fecha ni las circunstancias en las que se escribió.

[14] Cfr. M. MAUSS, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, ed. Kartz, Buenos Aires, 2009. Cfr. también M. GODELIER, *El enigma del don*, ed. Paidós, Barcelona 1998.

[15] J.T. GOBOUT et A. CAILLÉ, *L'esprit du don*, ed. La découverte, Paris 2000, p. 29.

[16] Cfr. J. DERRIDA, “Justicia y perdón”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, ed. Trotta, Madrid 2001, p. 96. Para ver un conjunto de aporías cfr. U. FERRER, *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, ed. Dykinson, Madrid 2015, pp. 139-209.

[17] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 38, a. 2, c.

[18] Lo que resulta palmario al constatar que Amor y Don son los dos nombres con los el aquinate describe a la Tercera Persona de la Trinidad, la Persona Amor Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 37-38.

[19] Otro tanto pasa con la familia, que es una realidad triádica: padre, madre e hijo.

[20] L. POLO, “La coexistencia del hombre”, en R. ALVIRA (ed.): *El hombre: immanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, v. I, p. 33.

[21] A. NYGREN, *Eros och Agape*, edición original sueca, Estocolmo 1930. Trad. Esp.: *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, ed. Sagitario, 1969.

[22] Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 8, 10,14.

[23] Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental I. La persona humana*, ed. Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 217-228.

[24] La mayoría planteadas por Derrida, en gran parte recogidas en Cfr. U. FERRER, *Acción, deber, donación* pp. 160-167.

[25] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I. III, cap. 151: «Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi accidat, oportet dilectionem dissolvi».

[26] Las deudas de amor son un *plus ultra*, que vienen del carácter entero y sincero del don y la acogida, que, por libre voluntad se constituyen en identidades biográficas, es decir, en parte del propio ser que, en cuanto amadores unidos, son coidentidades.

[27] Entre otros lugares, cfr. L. POLO, “Tener, dar, esperar”, en *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona 2012, p. 246.

[28] Así afirma Edith Stein: «La entrega conduce a la unión; no llega a la plenitud más que gracias a la acogida por parte de la persona amada. Así, el amor exige, para su plenitud, la entrega recíproca de las personas. Sólo así puede el amor ser afirmación plena, porque una persona no se abre a otra más que en la entrega. Solo en la unión es posible un conocimiento propiamente dicho de las personas. El amor ... es a la vez recibir y acto libre (...) Pero el amor, en su máxima plenitud, no es realizado más que en Dios: en el amor recíproco de las personas divinas, en el ser divino entregándose a sí mismo». E. STEIN, *Ser finito y Ser eterno*, en *Obras Completas*, III, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2007, pp. 1041-1042.

[29] P.J. VILADRICH, *Por qué y para qué “uno con una para toda la vida”*. *La cuestión de la unidad de vida en el amante, en la correspondencia con el amado y en la unión conyugal*, en «Ius Canonicum» 55 (2015) p. 550.

[30] Esto supone una distinción entre naturaleza y persona, que de algún modo incoó Santo Tomás que, tanto en cuanto al don como en cuanto al amor, distingue entre un sentido esencial y otro nominal o personal, para poder afirmar que el amor es también nombre de persona: Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 37 y 38.

[31] Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental I. La persona humana*, p. 220.

[32] Cfr. L. POLO, “Tener y dar” en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, 1996, p. 103-135. Cfr. también L. POLO, “Tener, dar y esperar” en *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona 2012, pp. 207-268.

[33] Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental I. La persona humana*, p. 220. Los comentarios de Polo sobre el dar y el aceptar desarrollan que la persona humana es una creación donal de Dios, en la que Dios es el que da –y posteriormente acepta–, al hombre y es el hombre el que acepta el don de Dios y posteriormente lo entrega a Dios. Siendo esto pertinente, se echa de menos en la antropología poliana un mayor tratamiento de la transcendentalidad dual a nivel antropológico, es decir, en las relaciones entre personas humanas.

[34] JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, Audiencia 17 del 6.II.1980, n. 4, <sup>8</sup>ed. Palabra 2011, p. 121.

[35] JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Audiencia 13 del 2.I.1980, n. 4, p. 99.

[36] *Ibidem*.

[37] *Ibidem*.

[38] JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Audiencia 14 del 9.I.1980, n. 2, p. 102.

[39] Es sabido que en el Génesis hay dos relatos de la Creación y en el segundo parece que Adán aparece en la existencia antes que Eva. Sin embargo, la exégesis actual, propuesta por Juan Pablo II, interpreta Génesis 2 a la luz de Génesis 1, 26-27 donde ambos, varón y mujer aparecen conjuntamente en la existencia, siendo Génesis 2, un texto simbólico que hay que interpretar sin contradecir el pasaje anterior. Cfr. mi estudio: CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., ¿Fue creado el varón antes que la mujer? *Reflexiones en torno a la Antropología de la Creación*, Rialp, Madrid 2005. También en «Annales Theologici», Edizioni Ares, Roma, vol. 6 (1992/2) 319-366.

[40] JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, p. 265.

[41] Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer*. Audiencia 17 del 6.II.1980, n. 5, pp. 121-122.

[42] JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 30.

[43] Cfr. *Ibidem*, nn.6-7.

[44] Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 1995, nn. 7-8.

[45] Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, n. 7. Doctrina que supera, como explica Scola, célebres prohibiciones del pasado (se refiere por ejemplo a SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 12, 5, 5; y a TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 93, a. 6), reclamando, además, una dilatación de la doctrina judeo-cristiana acerca de la imagen de Dios. Cfr. SCOLA, A., *La experiencia humana elemental*, p. 36.

[46] L. POLO, *Antropología trascendental I. La persona humana*, pp. 220-221.

[47] *Ibidem*, p. 223.

[48] JUAN PABLO II, en *Varón y Mujer*, Audiencia general, 14.XI.79, n. 3, pp. 73-74.

[49] Esta idea es desarrollada en los escritos de P.J. Viladrich sobre la estructura y la dinámica del amor. Cfr. P.J. VILADRICH, *Por qué y para qué "uno con una para toda la vida"*, art. cit. pp. 550ss.

[50] Polo suele describir a la persona con el adverbio «*además*», *además* de la operación, *además* de su dotación natural, *además* de su perfección esencial, cuestión coherente con la distinción *essentia-esse*, que sitúa a la persona a nivel del ser, la más allá de la esencia, en cuanto distinta del acto de ser. Cfr. L. POLO, *Why a Transcendental Anthropology?*, Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, South Bend, Indiana (USA), 2014, p. 43. Cfr. también J.A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Polo*, Delta ed., San Sebastián-Donostia 2008, p.123.

[51] CONC. VATICANO II, Const. Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 24.

[52] KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, 1999, § 429,10, p. 189.

[53] Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, ed. Palabra, Madrid 2011.

[54] Cfr. WOJTYLA, K., *El don del amor*, ed. Palabra, Madrid 1999, conjunto de artículos al respecto, a lo largo de muchos años.

[55] Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, ed. Palabra, Madrid 2011.

[56] GIOVANNI Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano. Trad. Esp. ed. Palabra, en 4 volúmenes: Varón-mujer. Teología del cuerpo*, ed. Palabra Madrid <sup>8</sup>2011; *La Redención del corazón*, ed. Palabra Madrid 1996; *El celibato apostólico*, ed. Palabra, Madrid <sup>2</sup>1995; *Matrimonio, amor y fecundidad*, ed. Palabra Madrid 1998. Ediciones Cristinadad tiene una edición en el 2000, con una traducción deficiente.

[57] JUAN PABLO II, "El don desinteresado", p. 265.

[58] *Ibidem*.

[59] *Ibidem*, p. 263.

[60] *Ibidem*, pp. 266-267.

[61] *Ibidem*, p. 266.

[62] *Ibidem*, p. 274.

[63] «Creados por el Amor, esto es, dotados en su ser de masculinidad y feminidad, ambos están "desnudos", porque son *libres con la misma libertad del don*»: JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, n. 5, en *Varón y mujer, Teología del cuerpo I*, 8° ed. Palabra 2011, pp. 107.

[64] «Entendemos aquí la libertad sobre todo como *dominio de sí mismos* (autodominio). Bajo este aspecto, esa libertad es indispensable *para que el hombre pueda "darse a sí mismo"*, para que pueda convertirse en don, para que (refiriéndonos a las palabras del Concilio) pueda "encontrar su propia plenitud" a través de "un don sincero de sí"»: *Ibidem*.

[65] «La conciencia del significado esponsalicio del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre (...) indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la "afirmación de la persona"; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro -la mujer para el varón y el varón para la mujer- es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador "por sí mismo", es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno». JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, n. 4, en *Varón y mujer...*, pp. 110-111.



[66] «La "afirmación de la persona" no es otra cosa que la acogida del don, la cual, mediante *la reciprocidad, crea la comunión de las personas; ésta se construye desde dentro*, comprendiendo también toda la "exterioridad" del hombre, esto es, todo eso que constituye la desnudez pura y simple del cuerpo en su masculinidad y feminidad»: *Ibidem*.

[67] «Pero Gen 2, 25 dice todavía más. (...) *Libres con la libertad del don*, varón y mujer *podían gozar de toda la verdad, de toda la evidencia humana*, tal como Dios Yahveh se las había revelado en el misterio de la creación. (...) la libertad interior del don -don desinteresado de sí mismos- permite a ambos, varón y mujer, *encontrarse recíprocamente*, en cuanto el Creador ha querido a cada uno de ellos "por sí mismo" (cfr. *Gaudium et spes*, 24). Así el hombre, en el primer encuentro beatificante, encuentra de nuevo a la mujer y ella le encuentra a él. De este modo, él la acoge interiormente; la acoge tal como el Creador la ha querido "por sí misma", como ha sido constituida en el misterio de la imagen de Dios a través de su feminidad; y recíprocamente, ella le acoge del mismo modo, tal como el Creador le ha querido "por sí mismo" y le ha constituido mediante su masculinidad»: JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, n. 3 y 4, en *Varón y mujer...*, pp. 109-110.

[68] El cuerpo humano, orientado interiormente por el "don sincero" de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este *valor* y esta *belleza de sobrepasar la dimensión simplemente física de la "sexualidad"*»: *Ibidem*.

[69] «Si Cristo ha revelado al varón y a la mujer, por encima de la vocación al matrimonio, otra vocación -la de renunciar al matrimonio por el Reino de los cielos-, con esta vocación ha puesto de relieve la misma verdad sobre la persona humana. Si un varón o una mujer son capaces de darse en don por el Reino de los cielos, esto prueba a su vez (y quizá aún más) que existe la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo posee un pleno significado "esponsal"»: Audiencia 16.I.80, n. 5, en *Varón y mujer...*, p. 112.

[70] BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est* (2005), n. 2: «En primer lugar, recordemos el vasto campo semántico de la palabra «amor»: se habla de amor a la patria, de amor por la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios. Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor».

[71] JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, (1988), n. 7: «*Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal. El texto del Génesis 2, 18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco «para» el otro en la «comunión» interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, de lo "masculino" y de lo "femenino"*».

[72] JUAN PABLO II, Audiencia 16.I.80, n. 4, en *Varón y mujer...*, pp. 110-111.

[73] JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 29.

[74] «El donar y el aceptar el don se compenetran, de modo que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar» JUAN PABLO II, Audiencia 6.II.1980, en *Varón y mujer*, n. 4, p. 121. También Polo explica con nitidez que el dar y el aceptar tienen la misma categoría: «aceptar no es menos que dar» y que «el dar y el aceptar comportan el don» POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, ed. Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 220-221.

[75] P.J. VILADRICH, *Por qué y para qué "uno con una para toda la vida"...*, p. 548.

[76] G. MARCEL, *Être et Avoir*, p. 55-56.

[77] Cfr. AAVV, *Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica*, en «*Studia poliana*» 13 (2011) 105-153. Cfr. también L. POLO, L., *Why a Transcendental Anthropology?*, o.c.

[78] Este ha sido uno de los lastres que ha arrastrado la tradición filosófica tras la célebre definición de Boecio. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Noción de Persona y antropología trascendental: Si el alma*

*separada es o no persona, si la persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo*, en «Miscelánea Poliana», 40 (2013) pp. 62-94.

[79] L. POLO, *Antropología trascendental I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999; 2003<sup>2</sup>.

[80] POLO, L., *La coexistencia del hombre*, 1991 p. 33.

[81] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 167.

[82] Cfr. POLO, L., *Libertas transcendentalis*, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) p. 714.

[83] Cfr. POLO, L., *Libertas transcendentalis*, pp. 703-716.

[84] L. POLO, “Planteamiento de la antropología trascendental” en I. FALGUERAS y J. GARCÍA, *Antropología y trascendencia*, Servicio de Publicaciones Univ. de Málaga, 2008, pp. 20-29.

[85] L. POLO, “El hombre como hijo”, en J. CRUZ, (ed.): *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona 1995, <sup>2</sup>2010, p. 322. Cfr. Bl. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Coexistencia e índole familiar de la persona*, en «Miscelánea Poliana», 53 (2016) 24-54.

[86] JUAN PABLO II, Audiencia general, 14.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer*, pp. 73-74.

[87] Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 1988, n.7.