

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 21 / 2011

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD  
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

Potencia real y acto posible. Un análisis de las nociones de potencia y acto a través de los Comentarios de Santo Tomás a los libros V y IX de la *Metafísica* de Aristóteles  
Ángel Pacheco Jiménez / 5-92

La virtud de la *studiositas* y el conocimiento.  
Un estudio desde Santo Tomás de Aquino  
David Vázquez Ramos / 93-197

Virtudes epistémicas y conocimiento científico  
en la obra de Mariano Artigas  
Fernando Armas Faris / 199-319

Don y criatura. La creación personal según la estructura donal en la *Antropología trascendental* de Leonardo Polo  
César Montijo Rivas / 321-423

---

Universidad de Navarra  
Facultad Eclesiástica de Filosofía

César MONTIJO RIVAS

# Don y criatura

La creación personal según la estructura donal  
en la *Antropología trascendental*  
de Leonardo Polo

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2011

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 18 mensis octobris anni 2010

Dr. Angelus Ludovicus GONZÁLEZ

Dr. Henricus MOROS

Coram tribunali, die 15 mensis octobris anni 2010, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Sr. D. Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXI, n. 4

---

## PRESENTACIÓN

**Resumen.** La creación como tema filosófico goza de primordial importancia. Junto al estudio de filósofos conocidos, es relevante explorar la ruta seguida por otros.

Como rasgo peculiar, Leonardo Polo distingue entre el sentido que posee la creación cósmica respecto a la creación de seres personales por parte de Dios.

Aquí se expone su aportación, según su método de la *Antropología trascendental*, siguiendo una de las cuatro vías propuestas para descubrir el *carácter creatural* del ser personal: a través del amar personal y la *estructura donal* (dar-aceptar-don) a todos los niveles de la constitución ontológica personal (*actus essendi, essentia* y naturaleza).

**Palabras clave:** Dios, creación, persona, amar, don.

**Abstract.** Creation as a philosophical issue has an overriding importance. Along with the study of known philosophers, it's worth to explore the route followed by others.

As a particular feature, Leonardo Polo distinguishes between the meaning of God's cosmic creation and the creation of personal existences.

This work sets his contribution according to his method of *Transcendental anthropology*, following one of the four proposed ways to discover the *creature status* of personal being: through personal love and the *structure of giving* (give-accept-gift) in all levels of personal ontological constitution (*actus essendi, essentia* and nature).

**Keywords:** God, creation, person, love, gift.

En el presente trabajo se intenta recoger algunas líneas que permitan destacar la aportación de Polo sobre el tema de la creación del ser humano. Anteriormente, algunos autores como I. Falgueras, R. Yepes, J. García González y S. Piá han realizado diversos trabajos sobre este punto, bajo distintas aproximaciones, aunque no de manera exhaustiva y específica sobre la persona como *criatura*. A pesar de que la principal fuerza de los argumentos de Polo sólo se percibe mediante su método peculiar —el *abandono del límite mental* a través del *conocimiento habitual*—, sus agudas intuiciones son sugerentes para la reflexión antropológica actual.



---

# Índice de la Tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
<b>Capítulo I</b>	
<b>DISTINTOS SENTIDOS DE LA CREACIÓN</b>	
A. Creación y distinción	32
1. Radical división del ser	32
a) Distinción entre Dios y la criatura	33
b) Conocimiento de la distinción frente al Creador	41
c) Ser Increado y ser creado	52
2. Distinción entre criaturas	65
a) Distintos sentidos de ser criatura	65
b) Creación como «donatio essendi»	69
B. Vigencia de la criatura	85
1. Caracterización del acto de ser creado	85
a) Acto de ser creado: dependencia pura	87
b) Criatura como referencia al Creador	96
c) Finitud de la criatura como acto de ser	109
d) Finitud y contingencia como vigencia creatural	116
2. Creación y vigencia de actos de ser distintos	124
a) Vigencia mutua entre criaturas	124
b) Interacción y co-existencia interesencial de las criaturas	132
<b>Capítulo II</b>	
<b>CRIATURA CÓSMICA</b>	
A. El universo como criatura	139
1. Causalidad y creación	140
a) El Creador como causa	143

b) Creador y criatura como primeros principio	151
c) Criatura como causa primera	161
2. El ser cósmico, criatura	169
a) Creación de la causa	169
b) Demostración de la creación a partir del ser cósmico	177
c) Principio de causalidad y distinción	185
B. Creación, tiempo y evolución	197
1. Temporalidad de la Creación	202
a) Libertad del Creador como Reserva Originaria	204
b) Contingencia e incondicionalidad de la criatura	211
c) El tiempo extramental como indicio de la criatura	215
2. La esencia creatural del universo	226
a) Entidades naturales y el acto de ser creado	226
b) Esencia creada, evolución e historia natural	234
c) Creación y Providencia	242

### Capítulo III

#### CRIATURA PERSONAL

A. El carácter creado de los trascendentales personales	257
1. Criatura con carácter de además	265
2. Libertad y dependencia de la criatura personal	275
a) Libertad trascendental como dependencia	276
b) Dependier libremente del Creador	290
c) Libertad y destino de la criatura	297
3. El intelecto personal como criatura	306
B. Creación donal	317
1. El don como persona y criatura	319
a) Co-existencia como aceptación radical	319
b) El don de la vida	327
c) Filiación natural y creatural	338
d) Esencia humana: don creado	349
2. Vigencia y destino de la criatura personal	360
a) El don de la criatura al Creador	361
b) Ética y filiación	372
c) Dependencia libre como enamoramiento	382
d) La aceptación por parte del Creador	389

CONCLUSIONES	397
--------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	425
--------------	-----

---

## Tabla de Abreviaturas

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> (Vaticano)
AF	<i>Anuario Filosófico</i>
AT, I	<i>Antropología trascendental</i> , Tomo I: <i>La persona humana</i> , 2ª ed. Colección Filosófica, n. 141, EUNSA, Pamplona 2003.
AT, II	<i>Antropología trascendental</i> , Tomo II: <i>La esencia de la persona humana</i> , Colección Filosófica, n. 179, EUNSA, Pamplona 2003.
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> , Turnholt, Brepols, 1953-
CTC, I-IV	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> (Tomo I), 3ª ed. Colección Filosófica, n. 41. EUNSA, Pamplona 2006. <i>Curso de teoría del conocimiento</i> (Tomo II), 4ª ed. Colección Filosófica, n. 45. EUNSA, Pamplona 2006. <i>Curso de teoría del conocimiento</i> (Tomo III), 3ª ed. Colección Filosófica, n. 52. EUNSA, Pamplona 2006. <i>Curso de teoría del conocimiento</i> (Tomo IV), 2ª ed. Colección Filosófica, n. 182. EUNSA, Pamplona 2004.
DS	<i>Denzinger, H.-Schönmetzger, A. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationibus de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona 1976.
EH	«La Esencia Humana. Estudio introductorio y notas de Castillo G.», <i>Cuadernos de Anuario Filosófico</i> , n. 188, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
FP	<i>Futurizar el presente</i> , ed. Universidad de Málaga, Málaga 2003.
MP	<i>Miscelánea Poliana</i> , revista online, URL: <a href="http://leonardopolo.net/revista/revista.html">http://leonardopolo.net/revista/revista.html</a>
SP	<i>Studia Poliana</i>





---

## Bibliografía de la Tesis

### I. FUENTES

Los libros y artículos se presentan ordenados cronológicamente según el año de aparición –a excepción de *Teoría del Conocimiento*–, aunque se citan por la edición más reciente.

- *El acceso al ser*, 2ª ed. Colección Filosófica, n. 5, EUNSA, Pamplona 2004.
- *El Ser I*, 2ª ed. Colección Filosófica, n. 7, EUNSA, Pamplona 1997.
- «La cuestión de la esencia extramental» en *Anuario Filosófico*, 4 (1971) 273-308.
- *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I), 3ª ed. Colección Filosófica, n. 41. EUNSA, Pamplona 2006.
- *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II), 4ª ed. Colección Filosófica, n. 45. EUNSA, Pamplona 2006.
- *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III), 3ª ed. Colección Filosófica, n. 52. EUNSA, Pamplona 2006.
- *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV), 2ª ed. Colección Filosófica, n. 182. EUNSA, Pamplona 2004.
- *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Colección «Naturaleza e historia», n. 58, Rialp, Madrid 2003. Introducción de R. YEPES.
- *Presente y futuro del hombre*. Colección Cuestiones Fundamentales, n. 29, Rialp, Madrid 1993. Introducción de R. YEPES.
- «Libertas transcendentalis», en *Anuario Filosófico*, 26/3 (1993) 703-716.
- «La radicalidad de la persona», en *Thémata: Revista de filosofía*, 12 (1994) 209-226.
- *Introducción a la filosofía*, 3ª ed. Colección Filosófica, n. 91, EUNSA, Pamplona 2002.
- «El hombre como hijo» en *Metafísica de la familia*, CRUZ CRUZ, J. (ed.), EUNSA, Pamplona 1995, pp. 317-325.
- *Sobre la existencia cristiana*, Colección Filosófica n. 112, EUNSA, Pamplona 1996.
- «El descubrimiento de Dios desde el hombre», en *Studia Poliana*, 1 (1999) 11-24.

- *Nominalismo, idealismo y realismo*, 2ª ed. Colección Filosófica, n. 121, EUNSA, Pamplona 2001.
- *Antropología trascendental. I, La persona humana*, 2ª ed. Colección Filosófica, n. 141, EUNSA, Pamplona 2003.
- *Antropología trascendental. II, La esencia de la persona humana*. Colección Filosófica, n. 179, EUNSA, Pamplona 2003.
- *El conocimiento racional de la realidad*, Presentación, estudio introductorio y notas de SELLÉS, J. F., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 169, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- *El orden predicamental*. Edición y prólogo de GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 182, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005.
- *La Esencia Humana*. Estudio introductorio y notas de CASTILLO G., Cuadernos de Anuario Filosófico n. 188, Serie Universitaria, n. 188, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
- *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de SELLÉS, J. F. y POSADA, J. M., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 189, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
- «La persona como ser cognoscente» y «Coloquio», en *Studia Poliana*, 8 (2006) 53-72.
- *Persona y libertad*. Edición, introducción y notas de CORAZÓN, R., Colección Filosófica, n. 199, EUNSA, Pamplona 2007.
- *El conocimiento del universo físico*. Edición y prólogo de J. A. GARCÍA GONZÁLEZ. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección filosófica, n. 203, EUNSA, Pamplona 2008.
- *El hombre en la historia*, GARCÍA GONZÁLEZ, J. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2008.

## II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AHEDO, J., *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, n. 223, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010.
- ALTAREJOS, F., «La co-existencia, fundamento antropológico de la solidaridad (K. Wojtyła, R. Spaemann, L. Polo)», en *Studia Poliana*, 8 (2006) 119-150.
- CASTILLO, G., «La unidad de la vida humana (Aristóteles y Leonardo Polo)», en *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 415-426.
- «La actividad vital humana en el planteamiento de la *Antropología trascendental*», en *Studia Poliana*, 3 (2001) 61-71.
- *La actividad vital humana temporal*, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria, n. 139, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001.

- «Planteamiento poliano de la constitución y desarrollo de la vida humana», en *Studia Poliana*, 11 (2009) 7-20.
- COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, EUNSA, Pamplona 2000.
- «Conocer la realidad material. Nota sobre el Tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* de Polo», en *Studia Poliana*, 7 (2005) 251-263.
- CORAZÓN, R., «Sobre la esencia humana. Algunas consideraciones sobre Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana, de Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 6 (2004) 211-223.
- CRUZ CRUZ, J., «Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 35 (1992) 42-50.
- ESQUER, H., «Actualidad y acto», en *Anuario Filosófico*, 25/1 (1992) 145-163.
- «La precisividad del pensamiento», en *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 463-480.
- FALGUERAS, I., «Los principios radicales de la filosofía de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 25/1 (1992) 55-99.
- *Esbozo de una filosofía trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
- *Crisis y renovación de la metafísica. Estudios y ensayos*, Ed. Universidad de Málaga, Málaga 1997.
- «Realismo trascendental», en *Futurizar el presente* (2003) 35-93.
- «Aclaraciones sobre y desde el dar», en *Miscellanea Poliana*, 9 (2006). (*Revista electrónica*).
- «La congruencia y el abandono del límite», en *Studia Poliana*, 8 (2006) 245-265.
- FALGUERAS I., GARCÍA J., PADIAL J. (coords.): *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*. Ed. Universidad de Málaga, Málaga 2003.
- FANTINI, L., «Il valore metodico del carattere di además», en *Studia Poliana*, 10 (2008) 71-105.
- FERNÁNDEZ BURILLO, S., «'Intellectus principiorum': de Tomás de Aquino a Polo (y vuelta)», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 509-526.
- FERRER, U., «El viviente desde la teoría de sistemas y desde la tetra-causalidad», en *Studia Poliana*, 9 (2007) 7-22.
- «Consideraciones sobre la relación mente-cerebro», en *Studia Poliana*, 11 (2009) 47-60.
- FRANQUET, M. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico* 29/2 (1996) 303-322.
- GARAY, J. DE: «El sentido de los trascendentales», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 573-586.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «El abandono del límite y el conocimiento», en FALGUERAS I., GARCÍA J. A. y YEPES R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, No. 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994, pp. 27-60.
- «Sobre el ser y la creación», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 587-614.

- *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*. Colección Estudios y ensayos, n. 25, Ed. Universidad, Málaga, 1998.
- «El límite mental y la fenomenología», en *Studia Poliana*, 4 (2002) 113-127.
- «La libertad personal y sus encuentros», en *Studia Poliana*, 5 (2003) 11-22.
- «Nociones básicas de la filosofía en el pensamiento de Leonardo Polo», en *Futurizar el presente* (2003) 131-143.
- «Kierkegaard en Polo», en *Studia Poliana*, 6 (2004) 85-97.
- «El límite mental y el criticismo Kantiano», en *Studia Poliana*, 7 (2005) 25-40.
- «Notas y glosas sobre la creación y los trascendentales» en *Miscellanea Poliana*, 11 (2007).
- «La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental», en *Studia Poliana*, 10 (2008) 7-25.
- «La doctrina de Polo acerca de la luz, y su papel en el universo y para la vida», en *Studia Poliana*, 11 (2009) 61-93.
- «Obra de y sobre Leonardo Polo», 2ª edición (2010), Monografías del IEFLP, en *Miscellanea Poliana* [consultado 11.VIII.2010]
- GARCÍA VALDECASAS, M., *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, n. 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. 183, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005.
- HAYA, F., «Totalidad y causalidad en Polo», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 709-720.
- «La superación del tiempo (III): los sentidos del comienzo», en *Studia Poliana*, 8 (2006) 151-181.
- LABRADA, M. A., «Crecimiento intelectual o clausura: el reto de la libertad radical» en *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 165-181.
- LÓPEZ MORATALLA, N., «Una lectura de la neurobiología actual desde la antropología trascendental de Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 11 (2009) 21-46.
- LOMBO, J. A., «Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino», en *Studia Poliana*, 6 (2004) 181-208.
- MARTÍ ANDRÉS, G., «La concepción tomista de la inmortalidad del alma y su desarrollo en la antropología trascendental de Polo: la sempiternidad del ser como libertad» en *Studia Poliana*, 7 (2005) 75-88.
- MOLINA, F., «El Yo y la sindéresis», en *Studia Poliana*, 3 (2001) 35-60.
- *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- MORÁN, J., «Los primeros principios: interpretación de Polo a Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 787-803.
- MORENO, J. A., «Entender a San Agustín desde la filosofía poliana», en *Studia Poliana*, 6 (2004) 63-83

- MOROS, E. R., «La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 805-814.
- MURILLO, J. I., «Distinguir lo mental de lo real», en *Studia Poliana*, 1 (1999) 59-82.  
— «Dualidad versus dualismo. Una aproximación crítica a algunos planteamientos del problema mente-cuerpo», en *Studia Poliana*, 10 (2008) 193-209.
- OTXOTORENA, J. M., «Dialéctica moderna y límite mental: el realismo como hallazgo en Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 885-900.
- PADIAL, J. J., «El viviente y su vida. Ausencia, pretensión y disposición del sí mismo humano», en *Studia Poliana*, 11 (2009) 95-110.
- PÉREZ, F. J., *La creación como asimilación a Dios: un estudio desde Tomás de Aquino*, Colección Filosófica, n. 107, EUNSA, Pamplona, 1996.  
— «La criatura es hecha como comienzo o principio (Polo, El ser, 239)», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 921-928.
- PIÁ TARAZONA, S., «De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 929-948.  
— *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, n. 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.  
— «La libertad trascendental como dependencia», en *Studia Poliana*, 1 (1999) 83-97.  
— *El hombre como ser dual*, Colección Filosófica, n.166, EUNSA, Pamplona 2001.  
— «Doctrina del acto de ser en Leonardo Polo», en *Futurizar el presente* (2003) 259-282.
- POSADA, J. M., «Una física de causas», en *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 183-202.  
— *La física de causas en Leonardo Polo: la congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Colección Filosófica, n. 102, EUNSA, Pamplona 1996.  
— «La extratemporalidad del pensar como acto perfecto», en *Studia Poliana*, 1 (1999) 25-28.  
— «Trascender la presencia», en *Studia Poliana*, 2 (2000) 9-50.  
— «Finalidad en lo físico», en *Studia Poliana*, 4 (2002) 81-111.  
— «Trascendencia sin separación», en *Studia Poliana*, 5 (2003) 123-146.  
— «Libertad como ser. Glosas en torno a la Antropología Trascendental de Leonardo Polo» en *Studia Poliana*, 8 (2006) 184-208.  
— «Congruencia metódico-temática de la antropología trascendental», en *Studia Poliana*, 10 (2008) 119-157.
- SANGUINETTI, J. J., «Aporías sobre el universo y su temporalidad a la luz de la filosofía de Polo», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 1003-1017.  
— «Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo», en *Studia Poliana*, 3 (2001) 103-126.  
— «Automovimiento y crecimiento como característica de la vida según Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 11 (2009) 111-131.

- SELLÉS, J.F., «Los hábitos intelectuales según Polo», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 1017-1036.
- «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.
- *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003.
- «¿Es la analogía el método de la metafísica?», *Doctor Angelicus*, 6 (2006) 25-43.
- «Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana» en *Studia Poliana*, 10 (2008) 51-70.
- «¿Metafísica o antropología de la libertad?», en GONZÁLEZ GINOCCHIO D (ed.), *Metafísica y libertad: Comunicaciones a las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 214, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009, pp. 151-159.
- SOTO BRUNA, M. J., «Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 1037-1050.
- «La criatura como distinción», en *Studia Poliana*, 4 (2002) 141-165.
- URABAYEN, J., «La esencia del hombre como disponer como indisponible», en *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 1051-1059.
- VANNEY, C., *Principios reales y conocimiento matemático: la propuesta epistemológica de Leonardo Polo*, Colección Filosófica, n. 202, EUNSA, Pamplona 2008.
- «Epigénesis, evolución y ordenamiento del cosmos. Una visión desde la causa final», en *Studia Poliana*, 11 (2009) 165-182.
- YEPES, R., «Los sentidos del acto en Aristóteles» en *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 493-512.
- *La doctrina del acto en Aristóteles*, Colección filosófica, n. 79, EUNSA, Pamplona 1993.
- «La antropología trascendental de Leonardo Polo», en FALGUERAS I., GARCÍA J. A. y YEPES R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, No. 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994, pp. 61-84.
- «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales», en *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 1077-1104.
- ZORROZA, M. I., «Dos caminos del objeto a la realidad», en *Studia Poliana*, 7 (2005) 143-172.

### III. BIBLIOGRAFÍA AUXILIAR

- ABEL, F. M., *Les Livres des Maccabées*, 2ª ed. Gabalda, Paris 1949.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, *Corpus Christianorum Series Latina*, Turnholt, Brepols 1953-.

- ALONSO SCHÖCKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español. Glosario español-hebreo*, MORLA-ASENSIO V. y COLLADO V (eds.), Trotta, Madrid 2004.
- ALVIRA, T., «Acto y potencia en la filosofía del ser», en *Anuario Filosófico*, 12/1 (1979) 9-46.
- ANDERSON, B. W., «Mytopoeic and Theological Dimensions of Biblical Faith» en *Creation in the Old Testament*, ANDERSON B. W. (ed.), Philadelphia-London 1984, pp. 18-21.
- ANSCOMBE, G. E. M., «Modern moral philosophy», en *Ethics, Religion and Politics. The Collected Papers of G. E. M. Anscombe*, Vol. 3, University of Minnesota Press, Mineapolis 1981, pp. 26-42.
- ARANGUREN GONZALO, L. A., *Persona y Dios en el pensamiento de Jean Lacroix*, Tesis doctoral dirigida por DÍAZ HÉRNÁNDEZ, C., Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1996.
- ARENDT, H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958.
- ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*, EUNSA, Pamplona 2004.
- *Ciencia y fe: nuevas perspectivas*, EUNSA, Pamplona 1992.
- AYALA, F. J., *La evolución de un evolucionista*, LATORRE A. y MOYA A. (eds.), Editorial Universitat de Valencia, Valencia 2006.
- BALMES J: *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes*, vols. 16-19, *Filosofía Fundamental*, Edición crítica ordenada y anotada por CASANOVAS I. Biblioteca Balmes, Barcelona 1925.
- BOECIO: *De consolazione philosophiae*; Stewart, H. F., E. K. Rand et al., *Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library, No. 74, Heinemann, London 1973.
- BROWN F., ROBINSON E. (et al.): *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic/based on the lexicon of William Gesenius (1786-1842)*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Díaz C. (trad.), Caparrós, Madrid 1993. Tit. Orig. *Ich und du*, Edinburg 1923.
- COLLADO, S., «Panorámica del debate creacionismo-evolucionismo en los últimos cien años en USA», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18 (2009) 41-53.
- CANALS VIDAL, F., «El 'lumen intellectus agentis'» en *Convivium*, 1 (1956), 101-136.
- CRUZ, J., *Razones del corazón: Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, EUNSA, Pamplona 1993.
- CUESTA, S., «La controversia sobre la limitación del acto (Amor Ruibal, Manser, Fluetscher, Santeler, Molina del Campo, Hellín, Geiger...)», en *Pensamiento*, 7, n.26 (1951) 232-244.
- DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationibus de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1976.
- DÍAZ, C., *La persona como don*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.



- DUNS ESCOTO J., *Naturaleza y voluntad: Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, introducción, traducción y notas de GONZÁLEZ AYESTA C., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2007.
- ECHAURI, R., «Sobre el origen del ser y la nada» en *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia*, 2 (1994), pp. 315-326.
- FERNÁNDEZ DE VIANA, F., «Sobre la limitación del acto», en *Estudios Filosóficos*, 3 (1954) 330-387.
- FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. y MERCADO, J. A. (eds.): *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info>
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., *El Dios de los filósofos modernos: de Descartes a Hume*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona 2009.
- GARCÍA LÓPEZ J., *Nuestra sabiduría racional de Dios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Colección Cauce, n. 4, Madrid 1950.
- GARCÍA GONZÁLEZ, B., «Prolegómenos para una filosofía del llanto», en *Desacatos. Revista de Antropología social*, 30 (mayo-agosto 2009), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social México, pp. 15-28. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13911560002>. [consultado 06.VII.2010]
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica» en *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 125-143.
- GARCÍA DE HARO, R., «Persona, libertad y destino. Ética y teología ante la crisis contemporánea», en ILLANES, J. L. (ed.): *Ética y teología ante la crisis contemporánea / I Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1980, pp. 87-119.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ A., *Tratado de Metafísica*, II, *Teología Natural*, 2ª Edición, Gredos, Madrid 1968.
- GONZÁLEZ GARCÍA, A. L., *Ser y participación: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona 2001.
- *El absoluto como «causa sui» en Spinoza*, 2ª ed., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- GONZÁLEZ ORESTES, J., «Tomás de Aquino: la aprehensión del 'acto de ser' (I)» en *Anuario Filosófico*, 23 (1989) 147-159.
- GREDT: «Doctrina Thomistica de potentia et actu contra recentes impugnaciones vindicatur» en *Acta Pont. Acad. Romanae Sti. Thomae*, 1 (1924) 34-35.
- GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983.
- HARNER, P. B., «Creation Faith in Deutero-Isaiah», en *Vetus Testamentum*, 17 (1967) 268-306.
- HAWKING, S. W., *A Brief History of Time*, Bantam Press, Reino Unido 1988.
- *Historia del tiempo: del big bang a los agujeros negros*, ORTUÑO M. (trad.), Alianza Editorial, Madrid 1999.
- *The Universe in a Nutshell*, Bantam Press, Reino Unido 2001.

- *El universo en una cáscara de nuez*, JOU, D. (trad.), Planeta D.L., Barcelona 2002.
- *A Briefer History of Time*, Bantam Dell, EE. UU. 2005.
- HAWKING, S. W., MLODINOW, L., *The perfect design*, Bantam-Dell, EE. UU., 2010.
- ILLANES, J. L., «Filiación divina: ontología y vivencia existencial», en ILLANES J. L., SESÉ J. et al (eds.): *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo: XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 537-545.
- INCIARTE, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje: ensayos de metafísica*, FLAMARIQUE L. (ed.), Colección Filosófica, n. 181, EUNSA, Pamplona 2004.
- INCIARTE, F. y LLANO A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007.
- JUAN PABLO II: *Audiencias generales*, en URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiencias/](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiencias/)
- KANT, I., *Jäsche Logik*, citado según *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden, vol. 5: Schriften zur Metaphysik und Logik*, WEISCHEDEL W. (ed.), Wissenschaftliche Buchesellschaft, Darmstadt 1956-1964, 5ª reimpresión 1983. Trad. al castellano: VAZQUEZ LOBEIRAS, M. J., *Immanuel Kant: Lógica*, Ediciones Akal, Madrid 2000.
- KOVACS, G., «God as the Ultimate *Thou* and Meaning of Life in Martin Buber», en *Ultimate reality and meaning*, 17 (1994) 33-49.
- LÓPEZ MORATALLA, N. y SUEIRO VILAFRANCA E., *La comunicación materno-filial en el embarazo: el vínculo de apego*, EUNSA, Pamplona 2008.
- LÓPEZ MORATALLA, N. e IRABURU ELIZALDE, M. J., *Los quince primeros días de una vida humana*, EUNSA, Pamplona 2004.
- LORDA, J. L., *Antropología bíblica: de Adán a Cristo*, Palabra, Madrid 2005.
- LOVEJOY, A., *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona 1983.
- LUBAC, H. DE, *Le drame de l'humanisme athée*, Union Générale D'Éditions, Paris 1965.
- LUHMANN, N., *Theories of distinction: redescribing the descriptions of modernity*, RASCH W. (ed.), Stanford University Press, California 2002.
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973.
- MARITAIN, J., *Creative intuition in art and poetry*, Meridian books, New York 1955.
- MCINERNEY, R., «La opción fundamental: reflexiones de un filósofo», en SANCHO J. (ed.): *Reconciliación y Penitencia, V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1983, pp. 387-393.
- MELENDO, T., «Nada y ontología en el pensamiento griego», en *Anuario Filosófico*, 18 (1985) 77-102.
- MIDBON, M., «'A Day Without Yesterday': Georges Lemaitre & the Big Bang», en *Commonweal*, Commonweal Foundation, New York (March 24, 2000) 18-19.
- MILLÁN PUELLES, A., *Teoría del Objeto Puro*, Rialp, Madrid 1990.
- *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994.

- MOLINA, E., «Las normas morales absolutas y la opción fundamental en la encíclica *Veritatis Splendor*» en TRIGO, T. (ed.): *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Biblioteca de Teología 29, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 625-642.
- MORALES, J., «El retorno de la creación en la teología bíblica», en ARANDA, G., BASEVI, C. y CHAPA, J. (eds.): *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en honor al Prof. D. José María Casciaro*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 175-190.
- *El misterio de la creación*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona 2000.
- MROZEK S., «Sur la ‘dedicatio’, la ‘consecratio’ et le dédicants dans les inscriptions du Haut-Empire romain», en *Epigraphica: periodico internazionale di epigrafia*, 66 (2004) 119-134.
- MUGA, J., *El Dios de Jaspers*, Razón y Fe, Madrid 1966.
- NEWTON, I., *Optice: Sive De Reflexionibus, Refractionibus, Inflexionibus & Coloribus Lucis. Libri Tres*, en *The Newton Project*, edición crítica digital por la Universidad de Sussex, en URL: <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk> [consultado: 09.VIII.2010].
- NIALL, K. (ed.): *A Derrida dictionary*, Blackwell Publishers, Malden Massachussets, EE. UU. 2004.
- NOWOROLNIK, C., *La concettualizzazione dell'idea di Dio in Gabriel Marcel*, Tesis doctoral, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Roma 1996.
- O'CALLAGHAN, P., «El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel», en *Anuario Filosófico*, 23 (1990) 139-152.
- PARDO, A., «El origen de la vida y la evolución de las especies: ciencia e interpretaciones» en *Scripta Theologica*, 39 (2007) 551-572.
- PLESNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1975 [1ª ed. 1928].
- *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, A. Francke Verlag, Berna 1941.
- RUSSELL B., «Is There a God?» (1952), en *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 11: Last Philosophical Testament, 1943-68*, Slater J. G. y Köllner P. (eds.), London 1997, pp. 547-548.
- SALGADO, C., «Presencia y lugar de la nada en la filosofía del ser», en *Sapientia*, 35 (1980) 217-238.
- SAN JUAN DE LA CRUZ: *Subida al Monte Carmelo*, en *Obras completas*, edición crítica, notas y apéndices por RUANO DE LA IGLESIA L., 14ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994.
- SARTRE, J. P., *L'êtrre et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.
- SHELLER, M., *De lo eterno en el hombre: la esencia y los atributos de Dios*, Marías J. (trad.), Revista de Occidente, Madrid 1940.
- *Gesammelten Werke von Max Scheler, Vol. V: Von Ewigen im Menschen*, 5ª ed., Bouvier Verlag, Bonn 1972.

- SHANLEY, B. J., «Divine causation and human freedom in Aquinas», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 62 (1998) 99-122.
- SMITH, S. G., «The Argument from meaning to God in Buber's *I And Thou*», en *International Philosophical Quarterly*, 27 (1987) 347-363.
- SOLER GIL, F. J., *Lo divino y lo humano en el universo de Stephen Hawking*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008.
- TANZELLA-NITTI, G., «La creación del universo: filosofía, ciencia y teología», en VELÁZQUEZ, H. (ed.): *Orígen, naturaleza y conocimiento del universo: un acercamiento interdisciplinar*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. 171, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, pp. 113-151.
- TINEO, P., «La cristología del Concilio XI de Toledo», en MATEO-SECO, F. L. (ed.): *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre: III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1982, pp. 451-476.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO: Sus obras se citan según URL: <http://www.corpusthomicum.org/>, que recoge los textos de las ediciones críticas Leonina y Marietti.
- WEAVER I. C. G., «Epigenetic Programming by Maternal Behavior and Pharmacological Intervention. Nature Versus Nurture: Let's Call 'The Whole Thing Off'», en *Epigenetics*, 21 (2007) 22-28.
- WHITEHOUSE A. J. O., et al: «Maternal life events during pregnancy and offspring language ability in middle childhood»: en *Early Human Development* (2010), The Western Australian Pregnancy Cohort Study (en imprenta). Disponible en versión digital: URL: doi:10.1016/j.earlhumdev.2010.06.009.
- ZUBIRI, X., *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Madrid 2007.



### CRIATURA PERSONAL

Siguiendo el planteamiento de Polo, la clave en la demostración de la condición creatural reside en poner de manifiesto la *dependencia* y apertura (*referencia*) de la realidad hacia el Creador; a esto se le puede denominar *vigencia creatural*. Conforme a la propuesta de dicho autor en su *Antropología trascendental*, se pueden abrir tantas vías de acceso al Creador como *trascendentales personales*, porque cada trascendental antropológico permite descubrir la vigencia personal como criatura. Sin embargo, merece especial consideración el *amar* personal, pues se trata del trascendental que permite abordar temáticamente, de manera privilegiada, la creación personal. En el amar personal se juega de manera peculiar la *suficiencia* o *vigencia* del ser humano como *persona creada*. Es preciso explicar, previamente, qué son los *trascendentales personales*.

#### I. EL CARÁCTER CREADO DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES

Leonardo Polo propone que la doctrina clásica sobre los trascendentales requiere una profundización y ampliación antropológica en aras de explicar a fondo la convertibilidad entre los trascendentales y el *acto de ser*. No se trata de dar un *giro antropológico* a la metafísica, como propone Heidegger, sino de reconocer que la doctrina sobre los trascendentales tiene dos epicentros: el *ser*, y *aquél ser que es de alguna manera todas las cosas*<sup>1</sup>, es decir, el ser que inicialmente está *abierto* hacia el ser o *co-existe* con el ser.

---

<sup>1</sup> «He psyché [tà ónta] pôs estin pánta», ARISTÓTELES: *De anima*, 431 b, 20-25. Lo puesto entre paréntesis está ausente en el Codex Parisiensis, Trendelenburg, y la edición de Bekker; Aristotle's *De Anima*, edición crítica de R. D. Hicks, M. A., Cambridge University Press, Cambridge 1907.

Al hablar del ser cósmico, Polo afirma que «en el orden creado, la esencia extramental es exclusivamente el análisis del trascendental ser. En este sentido, no expresa los trascendentales metafísicos relativos. [...] El universo material es querido por Dios como morada del hombre, por lo que su bondad y verdad están subordinadas a la creación del hombre»<sup>2</sup>. No se trata, pues, de desprestigiar el valor ontológico de la verdad y bondad del ser cósmico, sino de considerar al *ser cognoscente* y *amante* como pieza clave para comprender la convertibilidad entre los trascendentales. Una clara aportación del desarrollo de la *Antropología trascendental* es notar que, en definitiva, los trascendentales son convertibles porque existe un *acto de ser* o *existencia* capaz de *distinguirse* del *ser cósmico*. Se trata del *acto de ser personal*, que es radicalmente distinto y superior respecto al *acto de ser* cósmico. En ese distinguirse, la persona conoce y ama libremente al ser como *verdadero* y *bueno*.

La existencia personal es la piedra angular de la doctrina de los trascendentales. Ya desde su primer planteamiento en la escolástica medieval, la *ciencia* y el *amor* divinos son el fundamento del valor *ontológico* de los trascendentales *verum* y *bonum*. Sin la existencia personal, humana o divina, no cabe hablar de *trascendentales* del ser. Sto. Tomás de Aquino lo había anunciado en *De Veritate*: si por un imposible no existiera entendimiento alguno, no tendría sentido la verdad<sup>3</sup>. Sólo el *ser personal* descubre al ser. Sin la persona la existencia cósmica no sería, de suyo, perjudicada, pero sin ella no se podría dar lo *bueno* ni lo *verdadero*, a falta de un ser *amante* y *cognoscente*. Desde su primera aparición, la doctrina de los trascendentales incluye dos epicentros: el *esse* y el *esse personal*.

El sentido de las *rationes* señaladas por los trascendentales metafísicos se queda corto respecto a la realidad exuberante del ser personal, tanto divino como humano. Más que ser una *realidad inteligible*, la persona es el *conocer*. Así también, la existencia humana no sólo es algo *bueno* o digno de ser amado, sino sobre todo, ella posee el carácter de *don* y *amar* personal. Junto a ello, respecto al trascendental *unum*, se debe notar que en la persona rige algo superior a la mera *indivisión*, y más alto que la armonía del universo: no es una *unidad individual* aislada<sup>4</sup>, ni tampoco la *unidad de orden*, sino una *co-existencia*. Esto implica que la realidad personal es tan fuerte que al incluirse en el *ámbito trascendental*

<sup>2</sup> AT, I, p. 185.

<sup>3</sup> Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*, q. 1. a.2.

<sup>4</sup> Abandonado el *límite mental*, no se puede hablar de *unidad* en el ser creado como *identidad* ni como *mismidad*. Polo, de hecho, rechaza el alcance *trascendental* del *unum* en los seres creados.

(ser extramental o ser cósmico), ella no se confunde ni es absorbida por él, sino que se distingue radicalmente. Sin esta soltura no sería posible el conocimiento ni el amor, y desde luego, tampoco sería posible aquello que sigue de modo más directo y elevado el carácter co-existencial de la persona: su *libertad trascendental* o *inclusión atópica*.

Esas cuatro notas señaladas son mucho más que «*algo del ente*» o del *ser*. Según observa Polo, se trata de dimensiones que sólo pueden constatarse en la realidad personal, y que no residen en su esencia, sino en el *acto de ser*. Así, él propone una ampliación de la doctrina de los trascendentales desde el epicentro antropológico, señalando estos cuatro rasgos trascendentales de la persona. El *acto de ser* personal, entonces, sería convertible con cada uno de esos cuatro sentidos: *co-existir*, *libertad*, *conocer* y *amar*. Si, como propone Polo, su método es tan fiel a la realidad que no se puede conocer el ser sin conocer su carácter de criatura, debe demostrarse cómo, a partir de cada uno de los trascendentales personales, se descubre la condición creatural de la persona humana.

Cada trascendental personal indicará, por tanto, un sentido en que, de manera inicial y con toda fuerza, *ser persona* radica en *existir como dependencia y referencia pura* respecto al Creador. Dicha dependencia es de suma importancia para que se cumpla la distinción entre criatura y Creador. Si la criatura se distingue es porque depende, y no porque su actividad sea una continuidad de la esencia divina. Si la criatura fuese *consistente*, no dependería, estaría exenta. Si fuese idéntica con Dios, tampoco habría dependencia, sino confusión. Por ello, sólo una estricta dependencia puede sentar una real distinción entre ser creado y ser increado<sup>5</sup>.

La vigencia de toda criatura es la dependencia y referencia hacia el Creador, ejercida según su peculiar condición como *acto de ser*. El *ser* cósmico es creado como causa, y con ello, su referencia al Creador reviste *incondicionalidad efectiva*: una vez creado, no puede dejar de depender hacia el Creador. Cuando se crea el ser humano como persona se le otorga un *acto de ser co-existencial libre, cognoscente y amante*. Cada uno de los trascendentales personales es *dependencia pura* o *radical apertura* hacia el Creador, pero dicha apertura se *continúa* en *crecimiento* según esos rasgos propios, es decir, libremente, cognoscitivamente y amorosamente. Por eso, si en su libertad la criatura prescinde de Dios, no lo

---

<sup>5</sup> Cfr. *Persona y libertad*, pp. 53-54.



busca, o se rehúsa a aceptarse y donarse como criatura al Creador, entonces su vigencia *qua persona* pierde altura.

Así como cada uno de los trascendentales personales es dual<sup>6</sup>, también la vigencia del *co-ser* personal como criatura reviste una *dualidad* que se puede denominar *dependencia radical* y *dependencia libre*<sup>7</sup> hacia el Creador. Considerando esta dualidad se hace más comprensible cómo, por un lado, Polo afirma que la persona depende libremente del Creador, y por otra parte, se constata que, aunque algunas personas no se orientan libremente hacia Dios, no son instantáneamente aniquiladas, ni tampoco pierden toda su radicalidad, al menos en esta vida.

Como en toda dualidad, se puede plantear una jerarquía. La *apertura* o *dependencia radical* no se pierde al «prescindir» libremente de Dios, porque Dios sigue siendo soberano y vigente respecto de la criatura. La criatura puede decir «no a Dios», pero estará irremediabilmente radicada en él. Esto no quita la libertad sino que, como se verá adelante, ésta es la condición de posibilidad, o mejor dicho, la condición que hace *real* y vigente una genuina *libertad trascendental*. Es un signo palpable de la gratuidad y soberanía del Creador, que es fiel a sus dones. De un modo semejante a la creación del universo, Dios no muestra su soberanía con el *poder de aniquilar* de un momento a otro, sino otorgando dones de manera fiel e irrevocable.

Ahora bien, la *dependencia* o *apertura radical* está en función de lo más alto: ser criatura es poder ser más. El ulterior *crecimiento* y *apertura a más* es buscado y aceptado libremente por la criatura. Por ello, la *dependencia libre* es el miembro superior de la vigencia en la criatura personal. Parecería que el miembro superior es la dependencia radical porque, como se ha señalado, aunque la persona no se abra libremente al Creador, al menos en esta vida permanece abierta la posibilidad de orientarse libremente a Dios. Pero si la existencia no crece, al final, se angosta. Una existencia que ha renunciado por completo a su libre orientación y dependencia hacia el Creador, ha fracasado como criatura. Esto no supone un fracaso para el Creador, pues

---

<sup>6</sup> «Cada uno de los trascendentales personales no es idéntico, sino dual, no es divino, sino creado. En definitiva, que no estamos hechos para nosotros mismos; o con términos más metafísicos: no hemos sido creados para ser, sino para ser-con. En rigor, con Dios.» *El conocer personal*, p. 137.

<sup>7</sup> Tomo esta expresión de R. Corazón, cfr. Estudio introductorio en POLO, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, No. 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, p. 6.

a la vez que la *dependencia radical* muestra que la primacía corresponde a la gratuidad divina, también pone de manifiesto la fidelidad incondicional de Dios como hontanar del don.

En este aspecto, la criatura no puede rechazar la dependencia radical, sino que la acepta radicalmente; para la criatura *ser* significa *aceptar*. De lo contrario, sería admitir que Dios es falible en su creación. Que la *dependencia radical* continúe como *apertura* a pesar de que no se ejerza la *apertura libre* no significa que *lo libre y superior* se subordine a lo que, en cierto modo, es incondicional –porque Dios es fiel a su donación gratuita y omnipotente–. La dependencia radical permanece abierta porque es otorgada como *método* para conocer y asumir el miembro superior, que es libremente ejercido. Esta tesis se demostrará en la exposición del carácter creado de cada trascendental personal.

Cuando se habla de *dependencia libre* no se trata de algo *prescindible*, sino que en ello se juega la vigencia del ser personal como persona. Si se prescinde de la libre dependencia, la persona termina por recluirse en la soledad de sí misma, en el puro *límite mental*, co-existiendo-con personas que no le saciaran jamás ni serán su réplica, careciendo de una cabal donación y aceptación: sólo le queda, en definitiva, una existencia trágica. So pena de no referir libremente al Creador, la persona termina por «despersonalizarse» y cerrar la trascendencia hacia su destino en Dios. Por lo irrevocable del don radical, con cierta probabilidad es aceptable considerar que no se pierda la *mera* existencia, aunque sea una existencia desfigurada: una persona que termine en aislamiento o cerrazón es algo penoso y grotesco. Dios es Creador y soberano aún respecto a las existencias «alienadas» o trágicas.

Por eso, la persona sólo garantiza su futuro si corresponde a su realidad como criatura. Esto va más allá del deber en sentido ético, aunque la unidad de la vida humana llevará consigo que aquello vigente en el orden trascendental se manifieste en el orden esencial. La libre dependencia es, *simpliciter* libre, y por tanto la persona no sufre siquiera una *constricción* a modo de un *imperativo categórico*. La vigencia propia de la persona creada es una dependencia libre que crece cognoscitiva y amorosamente en *futuro sin desfuturización*, es decir, sin que la existencia se reitere o sature.

En suma, la demostración de la persona como criatura requiere señalar el carácter creado en cada uno de los trascendentales personales, que es dual: *dependencia radical* y *dependencia libre*. Desde luego, dependencia es equiparable a referencia o apertura trascendental. Así como en la criatura cósmica, tam-

bién se requiere considerar la esencia humana, que en este caso se mostrará su condición de *don creado*, a partir de la *estructura donal* o *amor personal*.

Sería imposible trazar cualquiera de estas u otras demostraciones basadas en la *co-existencia* personal sin lo que Polo describe como la *solidaridad* entre *hábito de sabiduría* y *carácter de además*. «El carácter de *además*, como método, es el hábito de sabiduría, el cual es solidario o indisoluble de la temática trascendental [personal]»<sup>8</sup>. El *hábito de sabiduría* tiene solidaridad con su tema porque es *transparente*. Esta es la única manera de entender cómo el conocimiento habitual de la propia existencia no termina en un círculo vicioso, pues no se trata de un proceso de auto-aclaración, sino de una intensificación de la *luz cognoscitiva*, que conoce la propia existencia como tema sin aferrarla, es decir, *alcanzándola* o *acompañándola*. Polo explica que esto es posible porque el *hábito de sabiduría* es solidario con su tema, no de la manera en que la facultad se «oculta» al conmensurarse con su objeto de conocimiento, sino como *transparencia*; al ser *transparente*, no cabe la identidad en la persona creada como *noesis noéseos noesis*<sup>9</sup>.

Según explica Polo, el carácter de *además* es *dual*: el miembro inferior es el *hábito de sabiduría*, y el superior son los trascendentales personales, que son su tema<sup>10</sup>. La *pura transparencia* del carácter de *además* es la *apertura interior* o *co-existencia* radical, que equivale a *intimidad*: la persona existe acompañándose, aún cuando no se *dé cuenta* de ello. Cuando se toma este conocimiento habitual como *método*, el carácter de *además* es *insistencia en la intimidad*, y no un proceso de reflexión. Sin embargo, el carácter de *además* es un método precario para conocer la existencia personal, no por una carencia metódica – que llevaría a afirmar que somos completamente inéditos o desconocidos para nosotros mismos–, sino porque lo conocido (el *ser* personal) jamás llega a *término*, ya que la existencia personal siempre es *además*. Esto indica la *inidentidad* de la persona y su carencia de culminación, que permite también establecer una distinción o irreductibilidad entre *persona creada* y *persona divina* o *increada*. Con la distinción señalada se rompe con el monismo, pero aún no basta para caracterizar la condición de criatura *qua* criatura.

La intimidad personal o carácter de *además* es solidario con los trascendentales personales, con los que dualiza. Podría parecer contradictorio

<sup>8</sup> AT, I, p. 184.

<sup>9</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica*, XII 9, 1074b 34-35.

<sup>10</sup> Cfr. AT, I, p. 189, nota 60; p. 190, nota 61.

que justo se haya afirmado que la persona no se conoce *cabalmente*, y sin embargo que el método sea solidario con su tema, es decir, que el hábito de sabiduría sea una fuente fidedigna para abordar el estudio sobre el *acto de ser* personal. La persona no se conoce por completo, porque no *es*, sino que *será*. Sin embargo, aunque no se conozca *cabalmente*, cada quien se *acompaña* cabalmente: nadie es radicalmente ajeno a sí mismo. El hábito de sabiduría como intimidad, según Polo, es *transparencia*. A nadie se le oculta el *saber* que provee dicho hábito, que va más allá de lo consciente y lo subconsciente: es una luz cognoscitiva solidaria con el *acto de ser* personal, sin identificarse con él.

Por eso, como la intimidad es cognoscitiva como *transparencia*, el carácter de *además* se dualiza de manera privilegiada con el *intelecto personal*. Por otro lado, siendo un hábito nativo, depende del *entendimiento agente*<sup>11</sup>. Entre los hábitos cognoscitivos rige una jerarquía: el *hábito de sabiduría* es superior al *hábito de los primeros principios* y superior al ápice de la esencia, que es la *sindéresis*. El *hábito de sabiduría* es el hábito nativo más intrínseco al *intelecto agente personal*. Esto no significa que ambos sean *un mismo acto* sino que, aunque sean solidarios, el *hábito de sabiduría* es dual con él como *valor metódico*. Dicho de otra forma: el hábito de sabiduría es el *método* o camino para conocer el *intelecto personal*, porque como *transparencia* nos lleva a conocer la *luz transparente* del *intellectus agens*<sup>12</sup>. De la misma manera, como *transparencia*, lleva a conocer los otros trascendentales personales: la co-existencia íntima y la libertad trascendental se conocen como apertura interior. El conocer personal (intelecto agente) y el amar personal se conocen como apertura hacia dentro, que es la dualidad trascendental superior.

Aunque se podría hacer comprensible por separado cada vía de acceso antropológico trascendental a la creación, es importante asumir que, en el fondo, se accede a *una* realidad personal o *una* criatura. Dicho de otra forma, no se descubren *cuatro criaturas* –una co-existente, otra cognoscente, otra amorosa, otra libre– sino *una* criatura o realidad personal. Para ello es requisito necesari-

<sup>11</sup> Cfr. Al respecto, J. F. SELLES., *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 122-130. En adelante: *El conocer personal*.

<sup>12</sup> Aquí es necesario distinguir entre hábito de sabiduría e *intellectus ut-co-actus*. Aunque el hábito de sabiduría sea solidario con el intelecto personal al conocerlo, es un hábito innato y, por ello, no es idéntico con él. Cfr. AT, I, p. 188; p. 190, nota 61.

rio apreciar la ascensión en dualidades, que es propia de la investigación antropológica a partir de la tercera dimensión del abandono del límite o hábito de sabiduría.

El *hábito de sabiduría* es el método para conocer los trascendentales personales, como miembro inferior que es de la dualidad que forma con cada uno de ellos. Siendo el hábito nativo más próximo al *núcleo* personal es solidario con él, pero no como un *acto de ser*; pues la dualidad personal desembocaría en dos *actos de ser*. Como todo hábito, también es un *acto de conocer*, y por ello no se trata de otra persona que conoce, sino de la *transparencia* de sí de la existencia personal. Es conveniente subrayarlo de nuevo: ser transparente a sí no significa conocerse *completamente*; es innecesaria una reflexión o *acto signato* cognoscitivo, pues la persona siempre se acompaña a sí misma, sin agotarse. Esto queda acentuado de manera privilegiada al considerar la dualidad del hábito de sabiduría como método o *valor metódico* del carácter de *además*<sup>13</sup>: por ser *además*, la realidad personal es sobrante y, por ello, no constituye un *término* del conocimiento<sup>14</sup>.

Como el *hábito de sabiduría* es acto cognoscitivo, se dualiza de manera más inmediata (si cabe decirlo) con el intelecto personal. Si el carácter de *además* en su método (*hábito de sabiduría*) es transparencia –co-existencia radical, intimidad, apertura *interior*–, el intelecto personal es la *luz interior* que ilumina la transparencia, pero siendo él también *luz transparente*, con una apertura más profunda, que lo orienta hacia la transcendencia: la apertura *hacia dentro*. Una vez realizadas estas precisiones sobre el método antropológico de Polo, se procederá a la exposición sobre el carácter creado de los trascendentales personales, que es dual como *dependencia radical* y *dependencia libre*.

## II. CREACIÓN DONAL

Según la ampliación de los trascendentales propuesta por Polo, la clave para lograr la convertibilidad del primer trascendental o *ser* con el resto de tras-

<sup>13</sup> Cfr. FANTINI, L., «Il valore metodico del carattere di además», en SP 10 (2008) p p. 71-105.

<sup>14</sup> «El hábito de sabiduría no acaba nunca, porque la persona tampoco acaba nunca. Esto no quiere decir que dure siempre: no se trata de durar sino de alcanzar. [...] no acabar nunca no significa no ser nunca por completo, porque ser por completo también es una insignificancia comparado con la intensidad del carácter de además». AT, I, 188, nota 57.

centadales está en la convertibilidad entre *acto de ser personal* y *amar*<sup>15</sup>. Esto se puede observar tanto en el epicentro antropológico de la doctrina de los trascendentes como en su fundamentación ontológica. Por un lado, los trascendentes *relativos* (verdad y bien) son fruto de la *apertura* y *generosidad* del ser personal, que acoge cognoscitiva y volitivamente la realidad *como es*. Sin esta generosidad el *acto de ser* estaría radicalmente *cerrado* a sí mismo, sin poder convertirse con lo verdadero y lo bueno. Por eso, más allá del acto volitivo, gracias a esta apertura inicial e íntima, el *amar* se puede convertir con la existencia o ser personal. La persona no sólo es un ser verdadero y bueno, sino ante todo cognoscente y amante.

Por otra parte, la fundamentación ontológica de los trascendentes sólo es posible si, en definitiva, Dios es un *acto de ser* que originariamente incorpora la *dimensión donal*. Sin esto no se puede evitar incurrir, a la larga, en una comprensión *monista* del ser. Dios es un ser originariamente *donal*, pero esto no significa que necesariamente *crea*. Esto se conoce *a posteriori*: dado que existe el ser creado, Dios no es una realidad *cerrada en sí misma*. Por ello, a la pregunta «¿por qué creación y no sólo Dios?», se puede responder filosóficamente: porque Dios no se ha encerrado en sí mismo, sino que en generosa liberalidad ha donado el ser. Por eso el *amor* es el trascendente más alto.

Gracias a la apertura, riqueza y efusividad del *ser personal*, en antropología se puede descubrir que *ser*, en su sentido más alto, se convierte con *dar*<sup>16</sup>. Sin esta dimensión, la persona no podría ser apertura y trascendencia. Por otra parte, el Origen estaría confinado en sí, y no podría ser Creador. Desde luego, que Él sea originariamente donal no introduce necesidad en el hecho de dar o crear. Sin el carácter donal y efusivo, no se podría afirmar una *creación* en sentido estricto, sino un orden diverso, que podría ser el de la causalidad física, la elaboración material, o bien algo *noético* –la creación sería un mero pensamiento de Dios–. La dimensión donal permite afirmar una distinción radical entre criatura y Creador, porque al *crear* como *dar* Dios no se desprende ni pierde algo suyo.

Polo afirma que se inspira en algunas expresiones de Sto. Tomás de Aquino, que habla de crear como *dare esse* o *donatio essendi*. En rigor, sólo existe un

<sup>15</sup> Cfr. AT, I, p. 211.

<sup>16</sup> «Se dice que el amar es trascendente o que se convierte con el ser personal, porque el sentido más alto de *ser* es *dar*». AT, I, p. 211.

texto donde el Aquinate habla en estos términos<sup>17</sup>, pues en el resto de pasajes donde habla de dar equipara este acto con la causalidad<sup>18</sup>. Es de recordad que Polo prefiere aprovechar al máximo el término «creación» como honda noción metafísica, cuyo significado expresa más que el de «causa», abriendo así un camino que pueda superar algunas posiciones insuficientes o erróneas sobre la creación (*emanacionismo, necesitarismo, degradacionismo, panteísmo, monismo*, etc.).

Según entiende Polo, cuando la noción de *causa* se emplea para explicar la creación del universo, no sólo pueden surgir malentendidos (como ha sucedido), sino que precisamente esta noción requiere múltiples matices en orden a evitarlos. Con mayor motivo, respecto al ser personal, la noción de causa se queda corta. La noción de *don* permite superar dichas posturas y adquirir una mayor hondura temática en la aproximación filosófica sobre la creación del ser personal.

La existencia personal no es *causada*, sino *donada*: «El acto de co-ser personal humano es un *don creado*»<sup>19</sup>. Ciertamente, la creación del ser cósmico es libre y gratuita por parte de Dios, pero al universo no se le *otorga* la existencia como un *don*, ya que el *ser cósmico* no puede reconocer el don y, sobre todo, es incapaz de *aceptar*. La persona creada, en cambio, manifiesta su carácter *donal* o trascendentalmente amoroso porque, como co-existencia, no está aislada ni encerrada en sí misma y es capaz de *aportar* novedad, por existir con carácter de *además*.

A continuación se expondrán algunas consecuencias que se extraen de que la creación revista, en términos de Polo, una *estructura donal*. Esto permitirá, de entrada, descubrir la *dependencia radical* de la criatura como *don*. Posteriormente, gracias a la riqueza temática del amar personal, se podrá considerar con mayor hondura en qué se juega la *vigencia* o *suficiencia* de la persona como *criatura*, en su *dependencia libre* respecto al Creador.

## 1. *El don como persona y criatura*

### a) Co-existencia como aceptación radical

Si el amar es un trascendental personal, la persona debe ser radicalmente *donal*. En contra de esto, se podría señalar que en la persona humana el *ser* no

<sup>17</sup> Cfr. *Super Io.*, cap. 1, 1

<sup>18</sup> Cfr. *De potentia*, q. 3 a. 4 co; *Summa Contra Gentiles*, lib. 2, c. 15 n. 4.

<sup>19</sup> AT, I, p. 210.

se puede equiparar con *dar* o con la *pura efusividad*, ya que desde su inicio histórico está considerablemente sujeta a depender de los demás. Si la dimensión *donal* o *amorosa* fuese tan radical, es decir, si en la persona humana *existir* se equipara con *dar*, sería ilógico que el ser humano necesitase *recibir* tanto, desde su nacimiento hasta el momento de morir. Este hecho es innegable, pero es preciso observar algo más. *Recibir* es distinto a *aceptar*, ya que la *aceptación* es algo activo. Ciertamente *dar* es más que *recibir*, pero Polo subraya que *aceptar* es tanto como *dar*<sup>20</sup>, es decir, está a la altura del *dar*, porque surge de la persona como algo amoroso y libre.

De la misma manera que el *don* procede de la generosidad, la *aceptación* también es fruto de una libertad amorosa que corresponde al amor, y completa así el *don*<sup>21</sup>. Cuando un don no es aceptado se desvanece su carácter de don. Esto obedece, según Polo, a la *estructura donal*, que es trina: un donante (dar), un don y alguien que acepta el don. Tanto el *donante* como *quien acepta* deben ser personales (co-existentes, libres, cognoscentes y amantes). Si no se conjugan los tres aspectos, el don sería nulo. La *estructura donal* no es una aportación completamente original de Leonardo Polo. Diversos autores de la escuela fenomenológica hablan del ser humano como un *don*<sup>22</sup>. Mucho antes, Sto. Tomás de Aquino declara que sólo se puede llamar *don a aquello que posee* «aptitud para ser donado. Lo que se *dona* (*quod autem donatur*) concierne (*habet habitudinem*) a *aquél que da* (*id a quo datur*) y a aquel a quien se da (*id cui datur*), pues el donante no lo daría si no fuese suyo, y lo da a otro precisamente para que sea de él»<sup>23</sup>. Todo don implica que alguien da gratuitamente<sup>24</sup>, y que alguien acepta.

Si quien recibe no *hace suyo* el don, es decir, si no lo *acepta*, la donación no se consume y, por tanto, no hay don, aún cuando aquello, inicialmente, es apto para serlo. Por eso, si a la persona le corresponde como criatura *aceptar*, dicho papel también se cumple *amantemente*, pues *aceptar* no es algo precario, o menos que amar: todo don implica aceptación. «Si ser creado es un don, a la criatura le corresponde, ante todo, *aceptarlo* —es decir, *aceptar ser*—. Es inadmisibles que el ser donal no sea *aceptar*, pues, en otro caso, el don divino quedaría

<sup>20</sup> Cfr. AT, I, pp. 210-213.

<sup>21</sup> «Tanto el dar como la aceptación son intrínsecamente donales», AT, I, p. 213.

<sup>22</sup> Cfr. DIAZ, C., *La persona como don*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

<sup>23</sup> *S. Th.* I, q. 38, a. 1.

<sup>24</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 38, a. 2



paralizado: no sería entregado»<sup>25</sup>. Esto no significa que Dios tome en cuenta una *decisión* de la criatura antes de ser creada, ya que sería absurdo: la creación es *ex nihilo*, sobre todo en el caso de la persona.

La primacía absoluta corresponde a Dios<sup>26</sup>, a quien pertenece la superioridad de *dar*; es decir, la aceptación de la criatura está precedida y presidida por el amor o predilección divina. Si Dios crea *otorgando* un *don*, la criatura debe *aceptar* el *don* que *es*, para que el *dar* creador complete su *don*. Dicho de otra manera, es requisito que el Creador cuente con que el don sea aceptado, o de lo contrario éste dejaría de ser don y, por otro lado, el Creador no habría creado o donado realmente nada.

La *aceptación* no puede inaugurar ningún tipo de *co-relación* que introduzca una modificación en Dios. El Creador no puede ser afectado por la *aceptación* o *no-aceptación*, como tampoco afecta a Dios haber creado o no: Él no gana ni pierde nada. Sin embargo, una vez que crea no puede fallar en suscitar un *acto de ser* nuevo, que en este caso es *don*. Por ello, la *aceptación* debe ser *tan radical* como el *crear* o *dar* divino. Como la aceptación no puede introducir nada en Dios, ésta debe corresponder por entero a la novedad del ser creado. Consecuentemente, se puede afirmar que, en el mismo sentido en que la criatura es creada como *dependencia pura*, Dios crea (da) un ser (don) que es radicalmente un *puro aceptar*.

Al crear Dios no *arroja* una existencia, sino que la *entrega* o *dona*; por eso es requisito que sea radicalmente aceptada, o no llegaría a cumplirse. «Sin aceptación no cabe dar: se trataría de un dar solitario, inacabado, trágico. Cuando se trata del dar divino, la *radical aceptación* de la criatura no puede faltar, pues equivaldría a una creación fallida, noción por completo inaceptable: Dios no ‘crearía personas’ si la aceptación faltase»<sup>27</sup>. Por más que sobreabunde la gratuidad por parte del donante, el *don* no se puede cumplir unilateralmente si no es aceptado. Carece de sentido hablar de *don* si la *aceptación* no es tan vigente o real como el *donante*.

El donante no puede suplir el papel que corresponde a quien acepta. En la creación, si el *don* es un *esse* distinto al Creador, es *ad extra*. Por eso, con mayor motivo, esta *aceptación* no se puede confinar dentro del ámbito divino.

<sup>25</sup> AT, I, p. 210. El subrayado es mío.

<sup>26</sup> Cfr. AT, I, p. 211, nota 32.

<sup>27</sup> AT, I, p. 210. El subrayado es mío.

Desde luego, quien preside la estructura donal es el Creador como *bontanar* del don, pero su preeminencia no estriba en el poder de sustituir u obviar la *aceptación* por parte de la criatura. Para que la creación se cumpla como *don* es requisito inexcusable que la criatura lo *accepte*.

Se podría objetar que, hipotéticamente, pueden existir personas que ignoren, duden o reniegan de su condición de criaturas: tales personas no están *aceptando* ser criaturas, y no dejan de existir. Desde luego, si la *aceptación* del don de la *existencia* por parte de la criatura tuviese carácter *elícito* o voluntario, se incurriría en un absurdo: Dios necesitaría pedir «licencia» previa a la criatura en orden a crearla. Por eso, importa considerar que la *aceptación radical* no se cifra en una *elección* personal, sino que reviste los rasgos del nivel en que se cumple propiamente la *creación*, esto es, a nivel trascendental o del *acto de ser*.

Si su *acto de ser* es *don*, y la persona sigue existiendo, razón de más para asumir que el *esse* es creado como *aceptación radical*. «La *co-existencia* donal humana es, ante todo, *aceptación*. Si la persona no aceptase su ser personal creado –donado–, se aniquilaría»<sup>28</sup>. Que no se constate la aniquilación a la que alude Polo sólo se explica por el valor *trascendental* (al margen de la opción) de la *aceptación del don* o *existencia personal*.

Esto podría parecer en contra de la noción misma de aceptación, que implica *libertad*. Ciertamente, la *radical aceptación* es libertad, convertible en este caso con la *libertad nativa*, que es *apertura trascendental*. Así se demuestra, según el *amar personal*, la *dependencia radical* de la persona como criatura, porque es *radical aceptación del don que es*. Sin esta aceptación radical, no habría libertad, pues significa que la persona es una *pura apertura* hacia la *máxima amplitud*, existiendo como *futuro*, *novedad* y carencia de anticipación. La *aceptación radical*, por tanto, no se comprueba en un *acto elícito* u opción, sino en el *acto de ser*.

Esta demostración se corrobora por la conversión con los otros trascendentales personales. *Co-existir* como persona equivale a *aceptar-se*. Polo afirma claramente: «La *co-existencia* personal es la *aceptación del don* que viene de Dios»<sup>29</sup>. Nadie sale fuera de su propia existencia, sino que radicalmente asume su ser *acompañándose*. Este *aceptarse* no es la autoestima, que se constata a nivel esencial. Existir como *aceptación* es *co-existir* íntimamente: la *apertura interior*.

<sup>28</sup> AT, I, p. 211, nota 32. El subrayado es mío.

<sup>29</sup> Cfr. AT II, p. 64, nota 68.

La libertad trascendental es convertible con la aceptación radical, porque el *futuro* al que se abre la existencia no es producido *ex se*, como si la persona fuese *causa sui*; esto terminaría por anticipar o agotar el futuro. La libertad trascendental como *futuro* es radicalmente *aceptación*, apertura al ámbito inagotable, que capacita a la persona para ser también *f fuente inagotable* de dones. Si la libertad no fuese futuro como *aceptación*, no podría abrir un *futuro para sí* —o como expresaba Polo, no podría ser *causa sibi*—. Respecto al *intelecto agente*, su luz que le permite iluminar lo conocido y constituir los objetos de conocimiento, es aceptada con entera docilidad y apertura, de manera tan radical, que es convertible con la *pura aceptación*. Su luz no se recibe pasivamente, sino que se *acepta* de manera activa *transparentemente*, es decir, sin obstáculos.

Así pues, el *esse* creado no se separa del Creador, es decir, es *vigente* con Él, porque como *aceptación radical* es *dependencia pura*, ejercida de manera activa e intrínseca en *apertura trascendental* hacia la *máxima amplitud*. La criatura acepta radicalmente la *co-existencia* como don, que por su carácter de *además* y libertad trascendental es fuente de novedad y creatividad. *Aceptar-se* radicalmente no implica *encerrarse* en sí mismo, sino la efusividad propia del don recibido: co-existencia, libertad y conocimiento que se ponen en juego creativamente, es decir, a imagen de Dios<sup>30</sup>.

Ser creado a *imagen de Dios* significa que la persona es un *don* que también es *dar* o *f fuente de dones*. Pero si este don no fuese radicalmente *aceptado* jamás habría llegado a ser *vigente* como *dar*. Por eso, en la criatura personal la superioridad corresponde a la *aceptación*. Todo don en la criatura personal está presidido por una *aceptación*. La *dependencia radical* en la persona, según el *amar* personal, es *aceptación*. La *dependencia libre* también será *aceptación*, a otro nivel, y respecto a un don que se busca en el Creador (el don de *ser aceptada*). Polo habla de *búsqueda de aceptación*, y quizás no utiliza la expresión «ser aceptada» para evitar utilizar la voz pasiva gramatical, pues el *acto de ser* de ninguna manera puede ser receptivo. Sin embargo, para distinguir los distintos niveles de la *aceptación*, aquí se utilizará la expresión «*ser aceptado/a*» como criatura. Se intenta ganar un poco más de claridad, aunque quizás se pierda algo de fuerza en la expresión. A lo largo de la exposición se apreciará que esto no introduce pasividad en el *esse* personal.

---

<sup>30</sup> Cfr. AT, I, p. 210.

Considerando el ser personal como *pura aceptación* o *aceptación radical* se tiene la ventaja de evitar introducir pasividad en el *esse*<sup>31</sup>, en el mismo sentido en que es *dependencia* y *apertura* trascendental de manera intrínseca y activa. Por eso, la noción de *aceptación* permite conocer la contingencia del ser personal de manera positiva, sin negatividad: ser *aceptación radical* es *abrirse a más, ser más*. Esto se refleja de manera especial en la esencia creada. Aquí se puede observar una semejanza respecto a la criatura cósmica: el *esse* cósmico, en su carácter de *pura referencia causal*, repercute en el desarrollo de la esencia. Así también el *esse* personal como *aceptación radical* trae consigo la efusividad y riqueza propia de la esencia humana. En el perfeccionamiento de la esencia, la persona también posee carácter de aceptación, pero en dualidad con el *dar* creado, como se explicará enseguida.

La criatura personal *co-existe aceptándose* de manera radical e íntima como *don* creado, y la consecuencia directa es que ella puede *dar*. «Si la creación es donación del ser, el ser creado se dobla en dar y aceptar. Sin ese doblarse la co-existencia no sería radical»<sup>32</sup>. La persona no sólo *co-existe* como intimidad *acompañándose*, sino también abriéndose hacia afuera y hacia otros. El *ser* sólo se puede convertir con el *dar* si es *apertura* y *efusividad*. En Dios esta conversión es originaria, es decir, en pura identidad. Sin embargo, en la persona creada tiene primacía (es superior) el *aceptarse* como fuente inagotable de dones (*carácter de además*). Dicho de otra manera, la existencia personal no puede ser trascendentalmente *dar* si fuese una realidad puramente precaria, como propone la antropología marxista. Lo humanamente decisivo es *aportar*, tanto en la propia vida como en el mundo. La persona siempre es capaz de aportar en la medida en que alcanza o conoce su riqueza y exuberancia interior, novedosa e inagotable, que siempre puede *dar más* de sí.

Polo expone que «al alcanzar el ser personal se entiende la trascendencia del ser según su carácter puramente abierto. La persona humana es *co-acto de ser* porque equivale a dar y porque *dar sin aceptación no tiene sentido*. El carácter de *además* equivale al aceptar y al dar creados», y prosigue: «Es indudable que la primacía del dar corresponde a Dios. La co-existencia donal humana es, ante todo, aceptación»<sup>33</sup>. Aunque el ser humano siempre puede dar,

<sup>31</sup> El *esse* como don es *pura aceptación*, y no la *recepción* por un en sí previo. Cfr. AT I, p. 238.

<sup>32</sup> AT, I, p. 210.

<sup>33</sup> AT, I, p. 211, y nota 32. El subrayado es mío.

la aceptación es primero, porque él mismo no se ha dado la existencia, sino que la acepta radicalmente del Creador. La criatura es capaz de *dar más* en novedad porque, como *aceptar*, está abierta al Creador. «El dar humano es creatural, ya que depende por completo de su aceptación»<sup>34</sup>. La persona creada es *dar*, ante todo, porque es *aceptar* en diversos sentidos:

a) Es *aceptación radical* de su existencia como *don* del Creador. Según se acaba de exponer, Dios es el *Dar* que *crea* la existencia como un *don* –la vigencia o realidad del Creador no se agota en este acto–, y «la co-existencia es la aceptación del don que viene de Dios»<sup>35</sup>. De lo contrario, la creación fallaría, o la persona no existiría.

b) La persona *acepta inicialmente* la *vida* (esencia y naturaleza), que es un don del Creador y de sus padres biológicos o pro-creadores. A nivel biológico, la creación personal no es una *recepción pasiva*, sino que gracias a la creación directa del alma espiritual, cuyo ápice es la sindéresis, la persona asume la vida recibida de los padres en *aceptación* o *gratitud inicial*, que es un amor *nativo* o primero, que abre una genuina co-existencia personal entre los padres y el hijo. Esto da lugar a la *filiación natural* humana y a la *filiación creatural* respecto a Dios.

c) A nivel esencial, la persona es *aceptación íntima*, pues *cada quien se acepta* como agente libre de sus propios actos en el orden moral. Es así como la persona es un *dar* que acompaña íntimamente los *dones* que constituye a nivel *esencial*. Estos dones sólo se cumplen como tales si son aceptados. Al ser dones esenciales, las otras personas humanas los pueden aceptar; por eso la persona encuentra réplica a este nivel. Al profundizar en esta temática, la persona descubre que carece de una réplica *cabal* a nivel ético, por lo que sus dones se deben destinar a quien los acepte totalmente. Esta búsqueda no se identifica con la *búsqueda de réplica íntima* (réplica del *esse* personal), pero la profundización sobre esta temática desemboca en ella.

Enseguida se abordaran los dos últimos sentidos en que la persona es *aceptación*. En base a ello se podrá observar la estructura donal que rige en la criatura como *persona (existencia)*, *naturaleza* y *esencia*. La distinción *persona-naturaleza* fue planteada hace siglos por la teología trinitaria y cristología, de una manera tan precisa que la doctrina católica asumió dichos términos para

<sup>34</sup> AT, I, p. 215.

<sup>35</sup> AT, II, p. 64.

formular diversos símbolos de la fe. Según el planteamiento de Polo, la *estructura donal* (*dar-don-aceptar*) es la clave para comprender las distinciones reales en antropología<sup>36</sup>. Cabe aclarar que la existencia no es exclusivamente *dar*, ni la esencia es sólo *don*. También, es preciso notar de qué manera la naturaleza es *aceptada* o recibida, sin que ello implique una *asunción* de la naturaleza, sino la *creación* del ser humano. Dicho claramente: establecer un paralelismo entre los miembros de la *estructura donal* y las dimensiones de la realidad humana es inexacto, pues la estructura donal rige de diversa manera en cada nivel.

## b) El don de la vida

Según la estructura donal, si la vida humana es un *don* debe ser *aceptada*. Pero si la aceptación sólo tiene lugar hasta que la persona reconoce y agradece libremente, no se puede admitir que se cumpla como *don* desde su inicio, sino posteriormente. No basta que los padres tengan la intención de *dar* la vida, pues esta sólo puede ser propiamente *don* en tanto que sea *aceptada*. De la misma manera que en la creación del *esse* personal Dios no suple la aceptación que corresponde brindar a la criatura, los padres no pueden suplir el papel de *aceptación* que concierne al hijo.

Aunque Dios es Creador del *ser* personal, también se puede afirmar, con todo rigor, que los padres *dan* la vida: son *donantes*, aunque este término ha adquirido unas connotaciones peculiares en el contexto de medicina familiar y salud reproductiva. A partir de las últimas décadas del siglo XX, quienes reciben el nombre de «donantes» son, la gran mayoría de las veces, aquellos que se eximen de lo genuinamente *donal* a nivel personal, y sólo se desprenden de material biológico con fines reproductivos. «Los padres se desprenden de células vivas; hasta aquí es correcto hablar de «reproducción», aunque es mejor llamarlo *donación que el hijo acepta*: esta *aceptación* es *indisociable de la creación de su persona*, y comporta una gratitud que se incrementa con la deuda contraída por la educación paterna»<sup>37</sup>. Si el papel de los padres es *dar*, y la dimensión biológica de la naturaleza humana es un *don*, la nueva persona debe aceptarlo inicialmente.

<sup>36</sup> Cfr. AT, I, p. 123, nota 130.

<sup>37</sup> AT, II, p. 14, nota 12. El subrayado es mío.

Sugerir que la persona, cuando es creada, *acepta* su naturaleza y su cuerpo como un *don*, podría parecer que conduce a un *dualismo* antropológico. Nuevamente: no se piense que la *aceptación* adviene como un acto *elícito*. En la primera fase del embrión –genéticamente definido y singular– todavía no hay conciencia para *aceptar* algo. Por otro lado, no cabe introducir una secuencia o aplazamiento en la *aceptación* de la naturaleza humana (*vida recibida*), pues implicaría que en el inicio de su existencia la persona no estaría viva, para después comenzar a vivir, lo cual es absurdo. En su *inicio radical*, o creación directa por Dios, la persona no está desposeída de cuerpo o naturaleza. Al tratarse de una *persona humana*, le corresponde por creación *aceptar* una naturaleza adecuada, es decir, *humana*. El cuerpo es *de la persona* de manera tan decisiva que, si se verificara otro cuerpo, se trataría de otra persona<sup>38</sup>. Cada vez que se unen los gametos en condiciones donde se concibe un individuo genéticamente humano, Dios crea una persona.

Polo designa la dimensión biológica de la naturaleza humana con el término *vida recibida*, pero esto no se debe entender como algo que determine *pasivamente* a la persona (*acto de ser*), sino como algo *activamente aceptado* por ella. La vida sólo puede ser un *don* si es *aceptada*, y esto sucede gracias a que la existencia personal es *aceptación*. Esta es la clave: comprender que la existencia personal es radicalmente *aceptación*, un *puro acto* de *aceptar*. De lo contrario ni la *naturaleza* ni la *vida* se podrían considerar *dones*, pues no habría *aceptación*, sino una mera receptividad pasiva. Así pues, en su *amanecer*, la existencia personal *acoge* la naturaleza que le pertenece.

Para evitar introducir una distancia temporal o de cualquier tipo entre la creación de la persona y la *aceptación* de la naturaleza como *don*, se puede hablar de *aceptación inicial*. Esta *aceptación* es un *refuerzo vital* que el hijo añade a la *vida recibida* de sus padres<sup>39</sup>. «La vida que viene de los padres tiene que ser reforzada por el hijo para que sea vida propia: se añade vida a las células sexuales, que están vivas. A la vida que procede de los padres se ha de añadir

<sup>38</sup> Cfr. AT, II, p. 14, nota 12; p. 291.

<sup>39</sup> «La vinculación del alma con el cuerpo es muy estrecha, precisamente porque el alma es *vida añadida* a la *vida recibida*. Solamente reforzándola o añadiéndose a ella, el alma recibe [o acepta] la vida que viene de los padres», AT, II, p. 17. El subrayado es mío. Un interesante estudio sobre la concordancia de este punto en la antropología de Polo y los datos de la embriología científica reciente, cfr. CASTILLO, G., «Planteamiento poliano de la constitución y desarrollo de la vida humana», en SP 11 (2009) 7-20.

un refuerzo que depende de la persona del hijo. Dicho refuerzo es la manifestación de la persona»; sin ese refuerzo, la vida no sería *suya*<sup>40</sup>. En la medida en que dicho refuerzo se añade, la persona se manifiesta en su propia vida: es vida de *co-existencia*, vida esencial<sup>41</sup>. En un primer momento, lo que se añade parecería demasiado poco, pero lo bastante como para afirmar que la persona es un *yo viviente* de naturaleza humana. La *vida añadida* a la *vida recibida* es la *esencia humana*. En etapas posteriores, lo *añadido* a la vida puede ser más rico, y por eso, una vida más asumida, más personal, que habrá adquirido libremente su perfección.

En la recepción del cuerpo, la *vida recibida* se aparta del influjo unidireccional de la concausalidad cósmica, para ser orientada por la esencia personal. De esta manera, el cuerpo humano no se queda en el *antes* cósmico, sino que incluso puede esbozar el *presente*, que es la ausencia de tiempo propia del *límite mental*. Polo llama al tiempo propio del cuerpo humano *sincronización*<sup>42</sup>, porque a pesar de que los procesos orgánicos siguen el ritmo del universo, el propio cuerpo es capaz de obedecer el *no-pasar* de la *actualidad* mental, en «algo así como un conato de vencer el retraso, conato que es sumamente intenso cuando se orienta hacia la presencia. Así pues, la esencialización del cuerpo, lo saca del retraso al ponerlo en conexión con la presencia. De manera que el cuerpo humano es físico, sólo hasta cierto punto, es decir, deja de depender de la causa final del universo, lo que restringe la causalidad material y la eficiente»<sup>43</sup>. No se trata de una *armonía preestablecida*, sino de una dualidad donde el alma rige sobre el cuerpo en este sentido.

Se pueden señalar otros aspectos de la vida que no están sujetos a la disposición personal, por ser ajenos a lo cognoscitivo y volitivo, por ejemplo, las funciones vitales básicas o *funciones práxicas*. Muchas enfermedades humanas se encontrarían a este nivel, del que no se dispone directamente; la acción terapéutica se basa en los patrones de la concausalidad, por eso requiere de un saber científico-técnico. Es cierto que la concausalidad impone unas condiciones a todo tipo de vida intracósmica, pero si la corporalidad humana no fuese

<sup>40</sup> AT, II, p. 14; cfr. *ibid.*, p. 291.

<sup>41</sup> Cfr. AT, II, p. 13; cfr. *ibid.*, p. 291.

<sup>42</sup> Cfr. AT, II, pp. 292, 296-298.

<sup>43</sup> Cfr. AT, II, p. 298. Sobre la armonía de esta propuesta y el concepto neurobiológico de *inhibición*, cfr. LÓPEZ MORATALLA, N., «Una lectura de la neurobiología actual desde la antropología trascendental de Leonardo Polo», en SP 11 (2009) 21-46.



*recibida*, se arraigaría por completo en el universo, cuya marcha unidireccional presenta una portada silvestre y a veces hasta salvaje, es decir, que puede jugar contra la persona.

Para que el cuerpo sea *de* la persona es preciso que ella lo *asuma*, sin hacer intrusión, ni arrebatarlo para sí, pues la unión no es accidental: el cuerpo no es intercambiable. «Como realidad esencial, la esencia humana no es intracósmica, aunque alguna relación tiene con el universo, porque el hombre es un ser vivo corpóreo. Lo que sucede es que ese ser vivo es concausal con el alma humana, la cual es directamente creada y, por lo tanto, no se puede decir que venga del cosmos o que se desarrolle desde el cosmos»<sup>44</sup>. El alma humana no sólo es principio de organización o forma del cuerpo, sino que añade un «fin» distinto a la finalidad cósmica. Polo utiliza la noción de *sustancia* humana para hacer alusión a la unidad sustancial entre alma y cuerpo, que es una unidad superior a la de los seres intracósmicos, llamada a una unidad superior<sup>45</sup>.

Conforme a la antropología de Polo, parece conveniente explicar la unidad con el cuerpo según la estructura donal: el cuerpo es un *don* que la persona *acepta* inicialmente. Para que el cuerpo sea recibido por la persona, Dios crea directamente el *alma espiritual humana*<sup>46</sup>. El alma no es *otra criatura*, sino un don creado para la persona humana, de manera que una vez aceptado, depende de ella (*es de la persona*)<sup>47</sup>. Ya Santo Tomás distingue entre persona y alma, por cuanto *persona* designa el *todo* y no una parte<sup>48</sup>. Polo añade que dicha distinción se justifica porque el *esse* no equipara con la *essentia*. En esta línea se da cierta continuidad con la tradición cristiana, pues la distinción que se propone entre *naturaleza*, *esencia* y *persona* se asemeja a la establecida entre *cuerpo*, *alma* y *espíritu*, presente en la antropología bíblica, y que se prolonga hasta la época patristica<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> EH, p. 66.

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 67-68. «La unidad de cuerpo y alma se ha debilitado en el hombre, está llamada a ser más íntima de lo que es. Ese decaimiento se ha producido como consecuencia del pecado original, lo cual también se puede tematizar», EH, p. 68.

<sup>46</sup> Cfr. AT, I, p. 90.

<sup>47</sup> Cfr. AT, II, p. 14.

<sup>48</sup> «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura», S. Th. I, q. 29, a.3 co.; «Hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali naturae», *ibid.*, I, q. 30, a. 4 co.

<sup>49</sup> Cfr. LORDA, J. L., *Antropología bíblica: de Adán a Cristo*, Palabra, Madrid 2005; GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983.

Polo propone ampliar la noción de *alma*, para entenderla como *refuerzo vital*<sup>50</sup> de tipo espiritual. Anteriormente se mencionó que, si el hijo no añadiera un *refuerzo vital*, no podría hacer *suya* la vida otorgada por sus padres. El *alma*, como dicho *refuerzo*, no emana de la persona, sino que es creada por Dios como un *don* para la persona. El alma no es un *punte* para la recepción del cuerpo, sino que es *vida* espiritual *añadida* a la vida orgánica otorgada por los padres. Para aceptar inicialmente la vida biológica como un don, el hijo debe aceptar el don del alma, creada por Dios. Dicho de otra manera: el hijo acepta el don de sus padres en el don de Dios, que es el *alma* o *vida añadida* a la *vida recibida* (biológica).

No hay necesidad de establecer puentes entre alma y cuerpo, tanto para afirmar la unidad como para salvaguardar la distinción en la unión sustancial. Según la propuesta de Polo, la *vida humana* es, de manera global, la *essentia*. En ella se pueden apreciar una dualidad: la *naturaleza*, que es la *vida recibida*, y lo estrictamente *esencial*, que es el alma (las facultades espirituales y, sobre todo, la *sindéresis*), capaz de crecer en la medida en que la persona se manifiesta en ella. La *sindéresis* es el hábito nativo que procede de la persona otorgando unidad al *yo viviente* englobando ambos aspectos, tanto lo espiritual como lo orgánico, que son *vida*. Por eso, en tanto cumple un papel global respecto a la vida (esencia y naturaleza) se puede hablar de la *sindéresis* como *vivir-yo*.

La expresión, «*vivir-yo*», ausente en los textos de Polo, se propone con el fin de señalar la *sindéresis* como ápice del alma e inspiración global unificante, tanto de la vida recibida como de la vida añadida (es el *yo viviente*). En su forma se asemeja a las expresiones «*ver-yo*» y «*querer-yo*». Sin unificar el *vivir*, la *sindéresis* no podría iluminar las potencias sensibles, ni *inspirarse* en ellas para acrecentar lo cognoscitivo y tendencial humano desde lo sensible hacia lo espiritual. Por ejemplo, no sería posible la abstracción a partir del conocimiento sensible, o el reconocimiento del bien ético a partir de las inclinaciones naturales humanas rectamente iluminadas<sup>51</sup>.

Como bien intuye Molina: «el yo es la coherencia o unidad vital –no unicidad, propia ésta de la presencia mental–, que la persona vuelca en su esencia a través del hábito de *sindéresis*»<sup>52</sup>. Aún cuando se añade el refuerzo vital del

<sup>50</sup> AT, II, p. 15.

<sup>51</sup> Sobre esta última temática señalada, cfr. la tercera parte de la obra de PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires, Fribourg 1985.

<sup>52</sup> MOLINA, F., «El Yo y la *sindéresis*», en SP 3 (2001) 56.

alma, se requiere que la persona haga repercusión en dicha vida, para adquirir un semblante manifestativo de la persona. La vida embrionaria ya es vida personal, aunque todavía no sea lo suficientemente madura para manifestarse como tal. Por la *sindéresis*, la vida del ser personal adquiere unidad. En medio de la distinción no hay rupturas ni separación: desde lo espiritual *añadido* a la propia vida (*alma*) se abren los cauces para que lo *recibido* de la propia vida (*cuerpo*) trascienda lo meramente biológico, gracias a la *aportación* o *inspiración* de la intimidad del ser personal (*espíritu*)<sup>53</sup>.

Aquí el término *inspiración* alude al carácter *espiritual* de la existencia personal, que *se inspira* en la vida biológica para repercutir positivamente en ella, reforzando la *aspiración* de toda vida, que es *vivir*. Cuando se afirma que toda vida *aspira* primordialmente a *vivir* significa que no incluye en sí la muerte –sería contradictorio que *vida* y *no-vida* sean duales–. Por más que la vida atravesase un periodo de desgaste y debilitamiento, el morir sobreviene truncando abruptamente esa aspiración, que en momentos críticos sólo se muestra como una endeble supervivencia, una lucha o agonía.

Resumendo, el hijo no podría asumir el cuerpo sin el don del *alma*, *refuerzo vital* creado por Dios. Así, la vida biológica es asumida gracias a la *aceptación inicial* del alma como vida propia, que *se añade* a la *vida recibida*. El alma espiritual es capaz de *inspirarse* en el impulso primordial de la vida orgánica, haciéndola crecer; por eso la vida humana es *esencial*, y por ello, *más vida* que la animal.

La manera en que la *vida recibida* puede crecer es mediante el conocer y el amar personal. De la aceptación inicial del alma espiritual creada procede la *sindéresis* como *hábito nativo*, que es *inspiración global*, es decir, el ápice que abre un cauce *desde la vida* para el crecimiento de las facultades espirituales y la vida recibida<sup>54</sup>. Así pues, «la realidad del alma estriba, no sólo en las potencias

<sup>53</sup> «La vida personal potencia, refuerza o añade un plus de potencialidad, que le permite ser sujeto de actividades no ligadas directamente a órgano: los conocimientos intelectuales y las decisiones libres. Las facultades propias del hombre están en un sobrante formal no sometido a condiciones materiales, aquello que suele llamarse espíritu o libertad. La inteligencia es una manifestación de la libertad», LÓPEZ MORATALLA, N., «Una lectura de la neurobiología actual desde la antropología trascendental de Leonardo Polo», en SP 11 (2009) 39.

<sup>54</sup> «El refuerzo vital es capaz de inspirarse en la vida recibida. Esa inspiración no significa precisamente comprender la vida corpórea, sino reforzarla. La *sindéresis* se describe como *inspiración global* y, por tanto, como manifestación y *refuerzo* globales. No cabe que la inspiración sea unilateral, o sin refuerzo. Por tanto, debe cifrarse en la inclusión de la inteligencia y la voluntad en el cuerpo [...] La *recepción apropiante* de la *vida recibida* corre a cargo de la *vida añadida*, y por ser

espirituales, sino en su ápice habitual: la *sindéresis*. La recepción del cuerpo es un hábito innato, de manera que la referencia del alma al cuerpo no es la de un acto primero, y menos aún la de una causa formal»<sup>55</sup>. La *sindéresis* no es el alma, pero sí es su ápice: el *yo*<sup>56</sup>. La *sindéresis* es el hábito nativo capaz de dar inspiración *a toda la vida*, convocando las fuerzas o potencias espirituales del alma, inteligencia y voluntad.

Según explica Sellés, Polo entiende que «la persona está vinculada a su naturaleza por medio de la *sindéresis*. [...] De la *sindéresis* depende el iluminar la esencia humana, es decir, el que la persona humana conozca su inteligencia y su voluntad, y a través de ellas el resto de su naturaleza, pues la persona sólo puede gobernar consciente y voluntariamente su naturaleza en la presente situación cuando ha activado su inteligencia y su voluntad, facultades superiores de la naturaleza humana, pero que son, a diferencia del resto de los componentes de la naturaleza, inorgánicas»<sup>57</sup>. Al proceder de la *vida añadida* o alma, entendimiento y voluntad no son *potencias naturales*, sino espirituales, esenciales<sup>58</sup> o manifestativas de la intimidad personal.

La *sindéresis* es un *hábito nativo*. Polo acepta que la expresión «hábito innato» no es completamente acertada –salvo para recalcar que su sede no es la potencia– pues no indica lo suficiente que dichos hábitos, en cuanto que *proceden* (son *espirados*) de la persona, son *natos* o *in statu nascens*<sup>59</sup>. Por eso, la *sindéresis* siempre será *vida* que la persona *añade* a la *vida recibida* en tanto acepta su *alma*, liberando a la naturaleza de su automatismo cerrado en sí<sup>60</sup>. Polo sugiere que la *sindéresis* es un hábito dual como *ver-yo* y *querer-yo*, pues ilumina la esencia humana en sus hábitos adquiridos y operaciones, tanto del

---

global, no sólo de las operaciones de la inteligencia y de los actos voluntarios, sino de la *sindéresis*», AT, II, p. 15-16. El subrayado es mío.

<sup>55</sup> Polo continúa: «asimismo, no estimo acertado sostener que el alma humana separada del cuerpo sea una sustancia incompleta, pues un hábito innato es realmente superior a una sustancia», AT, II, p. 16. Esto permite acentuar la unión entre cuerpo y alma bajo la noción de *vida*, y por otro lado, no hipostasiar el alma espiritual, en aras de explicar la pervivencia *post-mortem*. El alma puede pervivir porque es *vida* distinta e irreductible a la vida orgánica.

<sup>56</sup> «Prescindiendo de su dualidad con el cuerpo, el alma humana se manifiesta con los actos de dos potencias, a saber, la inteligencia y la voluntad. De acuerdo con esa dualidad el ápice del alma es la *sindéresis*, es decir, *ver-yo* y *querer-yo*», AT, II, p. 126. Cfr. *ibid.*, pp. 16, 68, 230.

<sup>57</sup> SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 106.

<sup>58</sup> Cfr. AT, II, p. 126.

<sup>59</sup> Cfr. AT, II, p. 183, notas 113 y 114.

<sup>60</sup> Cfr. LÓPEZ MORATALLA, N., «Una lectura de la neurobiología actual desde la antropología trascendental de Leonardo Polo», en SP 11 (2009) 39.

intelecto como de la voluntad. En su dualidad, la sindéresis procede de la persona en dos sentidos: como *ver-yo* procede del conocer personal. En cuanto *querer-yo*, la sindéresis procede del amar personal.

En este sentido, como ambos trascendentales son convertibles en el *esse* personal, la sindéresis es la *aceptación inicial* que *procede* del ser personal, que como *aceptación radical* acoge al alma humana creada como un don. Visto de otra manera, la *sindéresis* procede de la persona como la apertura por la que se acepta inicialmente la naturaleza humana: la vida se hace *de la persona* gracias a la sindéresis. Como *aceptación inicial*, la sindéresis es *vivir-yo*, ápice global y unificante de la *vida* o *essentia* humana, que no se puede confundir con el *ego* cartesiano –conciencia vinculada al *cógito*–.

Polo adjudica a la *sindéresis* la misión unificadora e iluminante respecto a las dos potencias superiores –intelecto y voluntad–, que permite a la persona activar y controlar sus operaciones, hábitos adquiridos y virtudes<sup>61</sup>. «El ápice dual del alma es espíritu –procedente, espirado– y por tanto inmaterial, es decir, inmune a la materia. Sin embargo, las potencias del alma se insertan en la vida recibida que no es inmune a la materia. Por un lado, la inteligencia aprovecha la sincronía del cerebro y la aumenta; por otro lado, la voluntad pone al servicio del compromiso personal las facultades motoras, lo que sin la sincronización no sería posible. Pero, a su vez, la sincronización se ha poder [sic] al servicio del compromiso voluntario»<sup>62</sup>. La manera en que la persona *dispone* de su esencia es cognoscitiva y volitivamente.

La activación de las facultades cognoscitivas (*ver-yo* y *querer-yo*) es la dualidad en la *aceptación inicial*, que se puede extender hacia la naturaleza biológica en tanto que la madurez e integridad del organismo y sus funciones sea suficiente para *sincronizarse* con lo espiritual. Esto se refiere, en concreto, a las condiciones en que viven los embriones y fetos humanos, así como las personas que, por lesiones u otros motivos, se encuentren privadas del funcionamiento normal o típico de las condiciones neuropsíquicas. En toda vida humana la *aceptación inicial* (*vivir-yo*) no es disponible, e indica una vida personal. Esto es importante para comprender que, cuando no es posible el uso activo y consciente de las potencias cognoscitivas o volitivas, la vida humana no disminuye en dignidad personal. En el uso de las potencias espirituales la persona

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*, p. 107.

<sup>62</sup> AT, II, p. 230.

se adueña más de su propia vida, y la hace crecer. El amar personal se dobla en *dar* y *aceptar*. En cuanto que es *dar*, la repercusión del amar personal sobre la *sindéresis* trae consigo un crecimiento de la esencia o vida humana. Cuando la *sindéresis* se pone en juego donalmente como *dar* o *aportación*, entonces la vida se hace más *suya*, más *personal*.

Por todo lo dicho hasta aquí, parece pertinente concluir que si la *vida* humana fuese únicamente biológica, y no incluyera algún aspecto espiritual, la persona –que es espíritu– no podría encontrar un cauce abierto desde el cual descender perfeccionando y personalizando la vida recibida. Por principio, es imposible que lo espiritual se «mezcle» con lo material. Es así que, sólo si la *vida* incluye algo *más* que lo puramente biológico o corpóreo, la persona puede actuar sobre su naturaleza. En base a la propuesta de Polo, cabe afirmar que el alma humana es un *don* creado por Dios que, *aceptado* por la existencia –*aceptación radical*–, se añade a la vida biológica reforzándola y apropiándola como vida de la persona, vida esencial. La *sindéresis*, como ápice o inspiración global de la vida humana, es la aceptación inicial (*vivir-yo*) de la vida recibida, y por tanto, a ella se debe la unidad de la *vida* humana.

Polo propone que el alma humana, creada por Dios, no se puede reducir a ser *forma corporis*, sino que también es el «fin» de lo somático, organizándolo y perfeccionándolo de modo global. Mientras el resto de seres vivos están finalizados por su especie, «aunque el hombre no agota su especie [...] los hábitos están por encima de la especie y tienen que ver con la naturaleza, con la finalización de la naturaleza»<sup>63</sup>. En las etapas tempranas la vida de todos los individuos humanos es típicamente la misma. Sin embargo, en la medida en que se desarrolla cada ser humano, se perfecciona en una dirección marcada por su libertad personal. Esto es posible porque «el alma humana ha sido creada como esencia agente»<sup>64</sup>. Al ser *espiritual*, la manera en que el alma refuerza, energiza o vivifica el cuerpo es superior a la esencia del universo, mediante las *fuerzas* espirituales que están a disposición de la persona (intelecto y voluntad), por las que *dispone* de un canal *vital* hacia su naturaleza.

Según la estructura donal, se puede considerar que la *sindéresis* –ápice de la esencia y del alma, que unifica los aspectos espirituales y corpóreos en el *yo viviente*– procede nativamente de la persona como gratitud o *aceptación ini-*

---

<sup>63</sup> EH, p. 80.

<sup>64</sup> AT, II, p. 234.

*cial*. En diversas ocasiones Polo ha señalado que el *querer-yo* procede del amor donal<sup>65</sup>. Esto implica que el *querer-yo* es donante, aportante. Sin embargo, se debe considerar que lo donal se dobla en *dar* y *aceptar*. Aquí se propone que la *sindéresis* procede también –y ante todo– como *aceptación*, pues en la criatura *aceptar* es más radical que *dar*; sin esto no se entendería la intersubjetividad y la amistad.

Inicialmente, la *sindéresis* sólo procede como *vivir-yo*, y aunque posteriormente se dualiza en *ver-yo* y *querer-yo*, nunca pierde su papel unificante respecto a la vida natural. Molina señala que, profundizando metódicamente en la *sindéresis*, nos podemos introducir «a través de la corporalidad humana en el mundo social y en el mundo físico, es decir, en el mundo de las causalidades, en el que la ciencia busca introducirse con notable y variado éxito»<sup>66</sup>. Esta introducción sería ilusoria si la *sindéresis* no fuese el ápice de la vida en sentido global. Por medio de este *hábito nativo* la persona puede disponer en libertad (*disponer-yo*) iluminando sus facultades cognoscitivas y tendenciales, tanto espirituales como orgánicas<sup>67</sup>.

En suma, Dios crea la existencia, pero también *da la vida* que es el *alma espiritual*, creada directamente por él, para que la persona reciba el cuerpo y pueda disponer de su naturaleza humana. El ápice de la esencia (*sindéresis*) y las facultades espirituales son el *don* inicial que la persona *acepta* para poder *dar*, es decir, para lograr disponer de su naturaleza y constituir sus propios dones. Piá Tarazona explica, con lograda síntesis, que «Dios crea la persona humana –el *dar personal*–, y como ésta es incapaz de procurarse un don inicial, también tiene que crear la *esencia humana*. [...] esta creación de la esencia no es rechazada por la persona humana –esto implicaría su aniquilación por la incompletitud de la estructura amorosa–, sino que es inicialmente aceptada por el *acto de ser* –por el *aceptar personal*–: la persona no rehúsa su dualidad con la esencia, no rechaza ser creada por Dios. Más bien agradece ese don inicial de Dios abriéndose innata o inherentemente a su esencia»; la aceptación radical es también

<sup>65</sup> Cfr. AT, I, pp. 155, 219, 230; II, pp. 12,

<sup>66</sup> MOLINA, F., «El Yo y la *sindéresis*», en SP 3 (2001) 59.

<sup>67</sup> «De ese modo se descubre en la *sindéresis* su carácter unificante de las dos potencias superiores humanas y su control sobre ellas. Y todo ello este hábito lo lleva a cabo en dependencia del intelecto agente [la persona]. O si se quiere, la *sindéresis* es la apertura con que cuenta el intelecto agente para iluminar, dirigir, controlar la naturaleza humana», SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 107.

una *gratitud inicial*<sup>68</sup>. Al igual que la existencia personal, el alma espiritual es un *don* inicialmente agradecido o aceptado, y del *esse* con carácter de *aceptación radical* surge el hábito nativo de la *sindéresis* como *aceptación inicial*. Gracias a la *sindéresis*, la vida biológica es *recibida* como un *don*.

### c) Filiación natural y creatural

Corresponde ahora centrar la atención hacia el papel de los padres. Ser *pro-creadores* no significa ser *co-creadores*. «Las células reproductoras proceden de los padres; en cambio, la persona del hijo es creada por Dios: por más que a generaciones distintas correspondan hijos distintos, el carácter personal del hijo no procede de sus padres»<sup>69</sup>. Ellos prestan el escenario, y en ese sentido favorecen la creación: su papel es *pro* creación. En relación a la intervención divina y los factores biológicos, es requisito entender la compatibilidad entre estos dos aspectos: por un lado, que la vida recibida (lo biológico) no puede ser una determinación para la persona, ni tampoco para Dios, y sin embargo, se afirma que «el cuerpo de una persona no es intercambiable: con otro cuerpo sería creada una persona distinta»<sup>70</sup>. Si no se conjugan correctamente ambos aspectos, se podría dar lugar, incluso, a una objeción contra la existencia del Creador: sostener que Dios está supeditado a crear cada vez que se unan dos gametos humanos (de manera natural o artificial), implica negar su condición divina, pues estaría obligado a obedecer la contingencia de las decisiones humanas; por tanto, afirmar que la persona es creada por Dios en atención a lo biológico sería contradictorio en sí mismo.

Ciertamente, los factores genéticos implican cierta azarosidad y contingencia, y es imposible que esto determine la voluntad divina. Los padres se encuentran con una situación que escapa de sus previsiones, pues son incapaces de *guiar* sus células reproductivas de manera cognoscitiva y libre hacia *alguien*. Esto vale aún cuando se aplican técnicas reproductivas donde se manipulen los gametos, pues no se puede prever con certeza *quién* será formado a partir de dicho material genético. Incluso si las técnicas de la ingeniería genética llegasen al extremo de configurar artificialmente un código genético humano, todo

<sup>68</sup> PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, pp. 337-338.

<sup>69</sup> AT, II, p. 14.

<sup>70</sup> AT, II, p. 14, nota 12; cfr. *ibid.*



eso sería «un mero acto de cálculo, vacío del amor creador»<sup>71</sup> que, por otro lado, no basta para determinar o condicionar *de quién* será la *vida* resultante.

Esto va más allá del emergentismo, pues no se trata de advertir un *resultado* de la *epigénesis* y sus manifestaciones posteriores, sino de ir más allá, señalando que la vida es de *quien añade* vida a dichas condiciones biológicas para hacerlas *suyas*; *lo añadido* es distinto a lo que emerge, al igual que la forma u organización biológica es diversa de lo funcional y fisiológico, que se integra en una unidad de vida, y a su vez la eficiencia intrínseca es distinta al fin u orden. Los animales también se apropian de la vida que reciben, pero toda su dinámica cognitiva y tendencial se dirige en función de la especie<sup>72</sup>. A diferencia de los irracionales, en la vida humana se añade a las causas material, formal y eficiente un *fin* con cierta autonomía respecto al orden cósmico, de manera que su vida no está sometida enteramente a los factores biológicos, sino que está abierta a *ser ordenada* por la persona.

Sobre el requisito de un orden superior añadido a la vida humana por encima de lo biológico, Polo toma pie de algunas observaciones de Plessner<sup>73</sup> y de Zubiri<sup>74</sup>. Este último señala cómo la hiperformalización o complejidad del cerebro exige la intervención de la inteligencia para sacar partido de ahí. En esta línea, es sugerente la teoría de Polo: los homínidos no humanos se habrían extinguido por poseer cerebros hiperformalizados, pero no disponer de inteligencia. Es inviable y perjudicial para cualquier animal moverse en el mundo proyectando imágenes «desmedidas», propias de un cerebro hiperformalizado, como son las de «espacio infinito» o «tiempo indefinido», a no ser que se trate de un ser vivo dotado de inteligencia<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> «El hombre como hijo», p. 324.

<sup>72</sup> LÓPEZ MORATALLA, N., «Una lectura de la neurobiología actual desde la antropología trascendental de Leonardo Polo», en SP 11 (2009) 34.

<sup>73</sup> Cfr. PLESNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1975 [1928]. *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, A. Francke Verlag, Berna 1941. Un estudio que recoge algunas aportaciones de Plessner y la fenomenología en relación al estudio unitario entre alma y el cuerpo, cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, B., «Prolegómenos para una filosofía del llanto», en *Desacatos, Revista de Antropología social*, no. 30 (mayo-agosto 2009), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social México, pp. 15-28. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13911560002>. [consultado 06.VII.2010]

<sup>74</sup> Cfr. ZUBIRI, X., «El hombre, realidad personal», en *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007, pp. 39-64; «El origen del hombre», en *op. cit.*, pp. 65-102; «El hombre y su cuerpo», en *op. cit.*, pp. 103-116.

<sup>75</sup> Cfr. AT, II, p. 230.

Por tal razón, es posible afirmar que la dote de los padres no es suficiente para dar lugar a una vida humana. Con palabras de Polo: «el hombre no es por completo hijo de sus padres o no lo es en todas sus dimensiones. En cualquier hombre su propio carácter espiritual no viene de sus padres humanos, sino de Dios. [...] justamente por no proceder enteramente de sus padres, cada persona humana es un *novum*, en el sentido más estricto de la palabra: una criatura para cuya existencia no basta la línea generativa de orden natural, histórica»<sup>76</sup>. Si se acepta que la vida humana en su conjunto es irreductible a los factores biológicos, la única explicación sobre su procedencia es la intervención divina, que crea la *vida añadida* a lo orgánico.

El papel de Dios es importante, no sólo para que la vida humana sobrepase los límites de la condición animal, sino sobre todo, para que adquiriera el carácter de *don*. Aún cuando los gametos se unan por medios naturales, y los padres estén comprometidos a formar una familia con vínculos de amor personal y generoso hacia la descendencia, la *vida* que ellos *dan* sólo se puede constituir como *don*, propiamente, por la intervención divina. Los padres que siguen su rol a la altura personal –es decir, más allá de lo meramente reproductivo–, realizan una donación consciente y mutua respecto a ambos, pero en relación al hijo se trata de un don «a ciegas», un amor indeterminado, genérico, y hasta cierto punto impersonal, pues las condiciones reproductivas naturales son variables –la fertilidad no determina el momento en que acontece la fecundación–, y por otro lado, el azar genético impide saber *quién* será el hijo. Para otorgar un *don* es preciso conocer y amar a *quien* es el destinatario.

Ni la contingencia ni el azar genético explica suficientemente la existencia de *cada quién*, «porque una persona no es un hecho: *cada quién* es porque Dios lo ha querido, a costa de que una multitud extraordinaria de hombres posibles no hayan existido ni existirán jamás»<sup>77</sup>. Subrayar la contingencia y azarosidad de los factores biológicos y genéticos, lejos de ser un obstáculo, facilita vislumbrar la intervención divina. «En tanto que ese *novum* que es cada hombre no procede de sus progenitores humanos sin proceder a la vez de Dios, el nacimiento de cada hombre, en tanto que *ese* hombre, *esa* persona, tiene un carácter sumamente contingente. [...] En el caso de un animal o una planta la improbabilidad aludida no tiene importancia alguna, pues esos seres

<sup>76</sup> «El hombre como hijo», p. 323.

<sup>77</sup> Cfr. AT, II, p. 205.

vivos son intercambiables. Cuando se trata de un ser personal, en cambio, dicha improbabilidad tiene un significado preciso, a saber, que cada hombre existente es objeto de un amor divino de predilección»<sup>78</sup>. La única razón de que existan *estos* seres humanos y no *otros* es la predilección divina.

Por eso, la contingencia biológica no determina la elección divina –por decirlo de alguna manera–, sino más bien, hace patente que sólo un Dios –poseedor de ciencia y amor sin límite– es capaz de abrir, en medio de un escenario tan contingente, una posibilidad de *don* para *alguien*. «Cada *quién* es una rara improbabilidad que sólo se puede explicar por la predilección divina. Por eso puede decirse que la persona es querida por sí misma al ser creada»<sup>79</sup>. De esa manera, ni el azar ni la casualidad son la razón última de que *esta* persona exista, sino el amor de Dios. Yepes comenta: «nacer, radicalmente, significa eso: *haber sido amado*. Existo porque he sido querido y elegido por mí mismo [...] Si el origen de la persona no es la Persona del Creador desaparece la radicalidad de mi carácter dialógico, y con él todo alcanzamiento verdadero del ser personal. Yo no puedo coexistir con la nada, *ser dual con el azar*; y reconocer mi origen en él. Es una idea estúpida e imposible, tenazmente defendida por algunos científicos muy famosos. Con ella se abdica de la dignidad propia del ser humano»<sup>80</sup>.

En la situación actual de la medicina reproductiva, nadie es capaz de anticipar los rasgos concretos del individuo que surgirá a partir de la concepción humana, y aún si fuera capaz de diseñar una configuración genética para suscitar una *vida humana*, no sería capaz de acertar al otorgar esa vida a *alguien* de manera tan adecuada, que esta persona la *accepte totalmente* y sea capaz de *hacerla suya* desde su inicio. Sólo Dios puede hacer que las condiciones biológicas y genéticas sean más que un mero *caso*, para destinarlas a alguien que, desde el momento inicial, se inspirará viviendo en ellas y confiriéndoles un valor indiscutible. En el momento de la concepción, Dios conoce el panorama completo y crea amorosamente tanto la existencia como el alma correspondiente, que es el don inicialmente aceptado que lleva a asumir o recibir la naturaleza humana (vida recibida) también como un *don*. Por eso, la vida sólo puede ser un don si, en algún sentido, es creada directamente por Dios. La naturaleza que será

<sup>78</sup> «El hombre como hijo», p. 323.

<sup>79</sup> AT, II, p. 205.

<sup>80</sup> YEPES, R., «Persona: intimidad, don y libertad nativa», p. 1100.

asumida adquiere el carácter de *don-para-alguien* porque Dios ha amado inicialmente a ese *alguien-para-la-vida*, creándolo como un yo personal viviente.

Polo afirma que «el amor de predilección puede entenderse como el querer divino eterno de las novedades personales»<sup>81</sup>. Propia y estrictamente, el Creador es el único que puede querer *de manera inicial* a la persona como *quien es*. Dios crea porque ama a la criatura. Ya Santo Tomás de Aquino afirmó que todo don es gratuito porque tiene su razón en el amor, y lo primero que se dona es el amor<sup>82</sup>. El afecto de los padres hacia sus futuros hijos es un deseo, lo más noble y hermoso que se quiera, que sólo llegará a ser un amor *completo* a nivel interpersonal después de la creación del hijo. Por ello, se puede afirmar que, lejos de aminorar el protagonismo de los padres, la intervención divina refuerza dicho papel<sup>83</sup>. Su deseo de dar vida entonces no es fatuo, sino que puede fundarse en la fidelidad de Dios al carácter de don que posee la fecundidad humana. La fecundidad humana, por tanto, es una promesa y una bendición (don) divina.

Es notorio que hablar de *aceptación* permite aclarar cómo en la creación de la persona no hay *pasividad*, ni siquiera en la recepción de su naturaleza, cuyas dimensiones corpóreas están en el universo. Lo radicalmente *creado* es el *acto de ser*, la existencia personal, en unidad de armonía tan fuerte con su esencia y naturaleza, que en la contingencia de verificarse otro cuerpo, Dios crearía otra persona<sup>84</sup>, de manera que la vida orgánica no sea inadecuada y rechazada por la persona. No se debe pensar, por ello, que Dios esté supeditado a las condiciones materiales, sino que él confiere a dichas condiciones el carácter de *don* para alguien, de una manera tan acomodada, que sencillamente la persona no las rechaza, independientemente del tiempo –horas, días, meses, años– que dicha persona esté viva.

Vale la pena considerar que, si la vida es *inicialmente aceptada* a un nivel *indisponible* por la persona –la *sindéresis*<sup>85</sup>–, se trata de un *don* que no se puede

---

<sup>81</sup> AT, II, p. 206.

<sup>82</sup> «Cuando damos a alguien algo gratis es porque queremos un bien para él. Lo primero, pues, que le damos es el amor, por el cual queremos para él el bien; y, por tanto, es evidente que el amor tiene razón de primer don (*amor habet rationem primi doni*), ya que por él se conceden todos los dones gratuitos». *S. Tb.*, I, q. 38, a. 2.

<sup>83</sup> Cfr. «El hombre como hijo», p. 322.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> En cuanto la libertad nativa desciende a la esencia humana, la *sindéresis* es el *disponer* de la persona, pero ella no es disponible. Lo *disponible* son las facultades espirituales (intelecto y voluntad) y, a través de ellas, las facultades sensibles.

rechazar *libremente*. Cuando una persona, por los motivos que quiera intenta despojarse de su vida, necesita recurrir a factores ajenos a ella. La vida sólo aspira a vivir, y en el ser humano esta aspiración posee carácter de *aceptación inicial indisponible*. Por tal motivo nadie debería, simplemente, renunciar a vivir. Por otro lado, se muestra que quitar la vida es algo inhumano, ya sea desde su inicio radical como en sus últimos momentos. En cambio, cuando la vida se entrega por alguien como un sacrificio heroico, no pierde su carácter de *don*, sino que se le confiere un sentido de plenitud o realización.

A través del distinto carácter de *don* que poseen la existencia, esencia y naturaleza humana, se puede observar que «la consideración del hombre como hijo se destaca haciendo notar que el hombre es un ser nacido. El hijo se define ante todo como un ser que nace»<sup>86</sup>, tanto de Dios como de sus padres. Yepes señala que «para Tomás de Aquino ser hijo es tener el propio origen en un ser vivo que es el propio principio, con el cual se está unido por la generación y a quien el hijo se parece por tener su misma naturaleza<sup>87</sup>», y en este sentido, la filiación con Dios sólo puede acontecer por cierta semejanza, y cuanto más perfecta será, más se aproximará a la verdadera *ratio* de filiación<sup>88</sup>. El planteamiento de Polo añade que la filiación del hombre, en su sentido más alto, remite a la paternidad de Dios: todo ser humano, por creación, es más hijo de Dios que de sus padres –y puede ser más hijo de Dios todavía por elevación sobrenatural–.

Esto no hace superflua la paternidad humana, sino que más bien, permite situarla en su lugar correspondiente. Ante todo, sin la intervención de los padres no tendría lugar el único escenario favorable para la creación del ser humano. Sin embargo, una vez que se prestan dichas condiciones, ellos no pueden disponer de la *vida* que dan, porque deja de ser *suya* en el momento en que el hijo añade algo: es una vida aceptada por alguien distinto y nuevo. Esto último se presta a una articulación con datos arrojados por la ciencia experimental, pues tras la unión de gametos arranca un dinamismo donde la información de ese nuevo ADN único conduce el despliegue del crecimiento vital. Pero como se trata de una vida personal espiritual, nueva e irrepetible, la manera de asumir la vida recibida acontece –según se ha visto– gracias a la in-

<sup>86</sup> Cfr. «El hombre como hijo», p. 322.

<sup>87</sup> *S. Th.*, I, q. 27, a. 2.

<sup>88</sup> YEPES, R., «Persona: intimidad, don y libertad nativa», p. 1099. Cfr. *S. Th.*, I, q. 33, a. 3.

tervención divina que crea el alma. «Lo que corresponde a los padres humanos es reconocer como suyo el hijo que Dios les ha dado»<sup>89</sup>. En ese sentido, el hijo es un don para los padres, que también debe ser aceptado por ellos.

Paternalidad y filiación son nombres que se refieren a una realidad personal, y por tanto, es preciso atender dicha dimensión para comprender el sentido pleno de la reproducción humana. En el ser humano el acto sexual no está determinado por cauces necesarios, y puede tener lugar aún durante los ciclos de infertilidad en la mujer. Lo decisivo no son los instintos, sino la libertad. Eso refleja que la naturaleza está abierta a recibir un sentido más elevado desde la dimensión *aportante* del ser humano, que *añade* al hecho biológico la riqueza del ser personal. Esto acontece a nivel ético, donde la persona libremente conduce su conocimiento y amor, para conferir a la reproducción sexual el carácter de *don* que le corresponde.

Líneas arriba se mencionó que Dios siempre crea un ser personal cuando se dan las condiciones naturales para el inicio de la vida humana. Esto permite vislumbrar la fidelidad incondicional del Creador hacia el carácter de *don* que tiene la fecundidad humana. Si los hombres y mujeres no atienden dicho aspecto, por ignorancia, afán de instrumentalización, o por despreciar dicha dimensión del acto unitivo, entorpecen este acto al perder de vista todo lo que está en juego a nivel personal, tanto en ellos mismos como en la nueva persona que ha sido creada.

Cuando los padres ignoran o no asumen libremente el *dar* la vida, se limitan a cubrir un papel *cuasi* causal –porque son agentes libres que se limitan a ser *ocasión* para que surja una vida–, defraudando al principio la relación personal *paternalidad-filiación* a nivel humano. Esa fractura afecta, sobre todo, moralmente a los padres, es decir, a nivel esencial, pues han derrochado la oportunidad de constituir su sexualidad en don para alguien distinto a ellos mismos, de quien recibirán –sobre todo la madre– un *amor nativo* de pura aceptación hacia la vida que se le otorgue.

La naturaleza ayuda o favorece en cierta medida que los padres asuman su papel –en especial la madre–, al ocurrir una dinámica semejante a la donal. Desde el primer segundo en que el seno de la madre acoge una vida, el hijo no está en soledad a nivel biológico (*naturaleza*). En los últimos años se ha estudiado con profundidad la interacción biológica y psicológica entre la madre y

---

<sup>89</sup> Cfr. «El hombre como hijo», p. 234.

el embrión recién formado, en condiciones normales: la madre acepta al hijo somáticamente como algo ajeno al cuerpo, que no debe ser rechazado por el sistema inmunológico, sino protegido<sup>90</sup>. Esta relación prosigue durante el embarazo, con tal relevancia, que la salud física y psíquica de la madre afecta a la calidad de vida del hijo en etapas muy posteriores al periodo de gestación. Según asevera López Moratalla, «la interacción con la madre en las primeras fases de la vida postnatal cambia el fenotipo cerebral»<sup>91</sup>. Diversos estudios señalan que el estrés materno afecta al desarrollo del hijo en su infancia<sup>92</sup>, alterando permanentemente la regulación de ciertos genes, en lo que se llama programación ambiental<sup>93</sup>.

Se puede añadir que, aunque el papel de los padres sea favorecer (*pro*) la creación, y aunque no puedan «decidir» la estructura del nuevo cuerpo, ni *quién* será su hijo, ellos pueden actuar libremente *de cara* (*pros*) a la creación como sus testigos primeros y más directos, aceptando y favoreciendo de antemano la vida que, según lo previsible, será creada. La estructura donal pone de manifiesto que la paternidad humana debe implicar realmente a la persona, más allá de la naturaleza biológica. «El cuerpo humano está vivo en tanto que procede de los padres. Los padres lo son del hijo en tanto que la *paternidad* y la *filiación* designan personas. El hijo no puede serlo sin alguien que lo genere. El hijo se asimila a la *aceptación* y el padre no es padre de persona si aquello que da no es aceptado»<sup>94</sup>. Gracias a la dimensión donal que entraña el papel de los progenitores y del hijo, se establece una genuina *relación personal*. En la paternidad biológica está en juego la existencia personal del hijo y, en consecuencia, los padres deben también involucrarse personalmente: no cabe la neutralidad

<sup>90</sup> Cfr. LÓPEZ MORATALLA, N. y SUEIRO VILLAFRANCA, E., *La comunicación materno-filial en el embarazo: el vínculo de apego*, EUNSA, Pamplona 2008; LÓPEZ MORATALLA, N., IRABURU ELIZALDE, M. J., *Los quince primeros días de una vida humana*, EUNSA, Pamplona 2004.

<sup>91</sup> Cfr. LÓPEZ MORATALLA, N., «Una lectura de la neurobiología actual desde la antropología trascendental de Leonardo Polo», en SP 11 (2009) 21-46.

<sup>92</sup> Cfr. WHITEHOUSE, A. J. O., et al: «Maternal life events during pregnancy and offspring language ability in middle childhood»: en *Early Human Development* (2010), The Western Australian Pregnancy Cohort Study (en imprenta). Disponible en URL: doi:10.1016/j.earlhumdev.2010.06.009. La revista citada es un ejemplo de la investigación interdisciplinar desarrollada en el campo del desarrollo prenatal humano.

<sup>93</sup> Cfr. WEAVER, I. C. G., «Epigenetic Programming by Maternal Behavior and Pharmacological Intervention. Nature Versus Nurture: Let's Call The Whole Thing Off», en *Epigenetics*, 21 (2007) 22-28.

<sup>94</sup> AT, II, p. 291. El subrayado es mío.

ni la indiferencia. Esto muestra la profunda raíz antropológica de los derechos del hijo y los deberes de los padres.

Al considerar la estructura donal en relación a la *paternidad* y *filiación* humana, queda señalado con mayor rotundidad el aspecto inhumano y despersonalizador de los medios de fecundación artificial. En el momento en que un ser humano es creado y hace incursión en el mundo, *acepta* la vida donada por sus progenitores. Por expresarlo gráficamente, se puede afirmar que toda existencia personal llega al mundo «con los brazos abiertos», porque es *aceptación radical* de su propia existencia, del alma, de la vida y del amor que se le brinde. Ahora bien, recordando la estructura donal, en ausencia del *don* y del *dar*, la *aceptación* inicial ofrecida por el hijo resulta *trágica* a nivel interhumano. Cuando la persona es fecundada *in vitro*, amanece humanamente en soledad. Por más que los padres quieran llevar adelante dicha estrategia reproductiva con un deseo de amor, el hijo no será recibido en una acogida inicial, ni la madre recibirá el primer abrazo del hijo que acepta la vida, ni se podrá remediar que se diluya el protagonismo paterno y materno en la *donación*<sup>95</sup> de la vida. De no ser por el Creador esa vida no sería un *don*, pues al crear el alma Dios subsana las deficiencias (o la ausencia) de *donación* de los padres, con un amor superior al humano.

La *aceptación inicial* de la persona es una realidad personal que apela a una donación también personal. Si se respetan los cauces de la naturaleza humana, este *amor nativo* del hijo no se ve defraudado. Los padres, por tanto, no pueden comportarse al margen de esta dimensión. Aunque el amor humano en torno a la procreación sea ausente, mínimo, o imperfecto –con toda la «buena voluntad»–, el amor del Creador no falla en este sentido: su donación es amorosa. Respecto al orden trascendental, toda persona es radicalmente hijo de Dios, y fruto de un amor de predilección.

Esto conduce a considerar que el florecimiento de la vida humana –natural o artificialmente concebida– está precedido por el don amorosamente otorgado de la existencia y la esencia, que se acepta inicialmente por parte de la persona. De esta manera, la vida ética adquiere su sentido más profundo: la piedad o vida filial<sup>96</sup>. Ante la realidad de ser *hijo* de Dios sigue comportarse como tal, y a su vez, reconocer a los demás como hermanos: la *fraternidad*

<sup>95</sup> Se habla de *donación* a nivel antropológico, no a nivel biológico (donación de gametos).

<sup>96</sup> Cfr. «El hombre como hijo», pp. 324-325.



humana. Cuando la propia vida se desarrolla conociendo su carácter de don, la persona es capaz de respetar y promover también la vida de los otros seres humanos como un don incommensurable. Es preciso observar que reconocer el valor de la propia vida y de la vida humana por *creación* no es cuestión de fe ni de religión, sino una realidad antropológica profundamente enraizada.

Por eso, en última consideración, aceptar la condición creatural de la persona, es imprescindible para encontrar el *fundamento* de la dignidad humana, pues aunque no sea el único camino para lograr una convicción acerca de la dignidad humana, muestra su razón más profunda. El conocimiento antropológico de la creación personal ratifica la verdad detrás de los distintos argumentos a favor del respeto y promoción de la vida. Conocer la creación permite defender con solidez la dignidad de la vida humana como elemento integrante de los contenidos mínimos de una ética humanamente asequible, que facilite un punto de encuentro entre las diversas culturas y religiones.

En síntesis, la *filiación natural* del ser humano es imprescindible, y proviene del don de la vida otorgado por los padres. A otro nivel está la *filiación creatural*<sup>97</sup>, que corresponde al don de la esencia otorgado por Dios desde la creación del alma espiritual, acogida por la persona –*aceptación radical*–, de la que *procede* el *hábito nativo* de la sindéresis –*aceptación inicial*–. Sin el don del alma (*vida añadida*), la persona no podría asumir el cuerpo (*vida recibida*). Desde la aceptación inicial (sindéresis), el ser personal puede hacer *más suya* su vida, aportando desde la intimidad personal. Por el don de la vida espiritual donada por Dios, la *filiación creatural* puede ser vivida *libremente* a nivel esencial, otorgando a la vida ética un horizonte más allá del amor humano, cuando los dones constituidos se destinan a la aceptación divina.

#### d) Esencia humana: don creado

Según se puede constatar, en algunas ocasiones Polo utiliza la noción de «naturaleza humana» para referirse al orden antropológico que se distingue realmente del *actus essendi* personal<sup>98</sup>. Sin embargo, también es posible notar una

<sup>97</sup> Es decir, la filiación a nivel de la *esencia* de la persona. No se utiliza la expresión *filiación esencial* por reservar dicha terminología al modo en que se designa teológicamente al Verbo como *hijo natural* de Dios Padre.

<sup>98</sup> Por ejemplo, en la conferencia pronunciada el 25.XI.1994 en el salón de grados M<sup>a</sup> Zambrano de la facultad de filosofía y letras de la universidad de Málaga, como sexta sesión del curso *La*

variación terminológica en las últimas obras de Polo, con mayor precisión. En Antropología trascendental se aclara que la *essentia* humana *simpliciter* es todo aquel orden realmente distinto al *esse* personal, a saber, tanto la naturaleza como las facultades superiores, los hábitos y el ápice de la esencia<sup>99</sup>. Se tendría que estudiar a fondo si se trata de una evolución en los términos, o de una adaptación del discurso hacia el destinatario próximo. No deja de ser interesante que expresiones como «la naturaleza se premia a sí misma», o «naturaleza autoperfectible» están ausentes en la última exposición de su madurez filosófica.

En su exposición más madura, Polo propone que *naturaleza* y *esencia humana* sólo se pueden considerar en el mismo nivel consideradas como *vida*, realmente distinta del *esse* personal o *viviente*. Antropológicamente, se pueden distinguir tanto la *vida recibida* (naturaleza humana) como la *vida añadida* (esencia de la persona). En la presente investigación se ha utilizado la noción «naturaleza humana» entendida como *vida recibida*.

Desde su inicio radical o creación, la persona *hace suya* la vida corporal a través del *refuerzo vital* del alma, creada por Dios<sup>100</sup>. Según propone Polo, lo *añadido* a la vida recibida es superior: el alma humana, cuyo ápice es la *sindéresis* (el *yo*). Posteriormente, la persona se apropia más la naturaleza o *vida recibida* al perfeccionarla libremente, cuando la unifica a través del entendimiento y voluntad. En este sentido, «el hombre se dota a sí mismo de su propia esencia. La esencia del hombre consistirá en su autoperfección, no en la causa final»<sup>101</sup> u orden del universo. La autoperfección se entiende desde la noción de *hábito*<sup>102</sup>, que es superior a la noción de causa. Mientras la finalidad perfecciona algo distinto de sí<sup>103</sup>, el hábito crece y hace crecer a las facultades.

---

*antropología después de Hegel*, y también, durante un Seminario oral sobre la esencia del hombre, impartido en la Universidad de Piura del 22 al 28 de agosto de 1995, recogido en EH.

<sup>99</sup> «Según mi propuesta, la esencia distinta realmente del acto de ser personal incluye la naturaleza humana en tanto que perfeccionada por los hábitos adquiridos», AT, I, 98. «La cuarta dimensión del abandono del límite mental permite entender la esencia del hombre de acuerdo con lo que llamo *demora creciente*. Demorarse en el límite es posible por su manifestación habitual. Desde la presencia mental se pasa a los hábitos; y la naturaleza humana, en virtud de los hábitos, llega a ser la esencia del hombre. [...] la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza», AT, I, p. 116.

<sup>100</sup> «El hijo añade vida a las células sexuales, que están vivas, para que sean vida propia: cuerpo de un alma». AT, II, p. 291.

<sup>101</sup> EH, p. 69.

<sup>102</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>103</sup> Porque el orden no se ordena a sí mismo, sino a lo ordenado.

Según Polo, el plan originario de la creación humana es que las facultades mejoren: «esta mejora es un incremento, un crecimiento que si se compara al crecimiento orgánico es mucho mayor»<sup>104</sup>. La libre perfección de la naturaleza humana es la *esencialización*. Es por ello que, en vez de hablar de esencia humana, Polo prefiere recurrir al genitivo: esencia *de* la persona. La *esencialización* sería imposible sin la *sindéresis*, cuyo papel «sobre la naturaleza humana es donante, aportante, personalizante, merced a su dualización con el amar personal»<sup>105</sup>. Entendimiento y voluntad son los cauces *disponibles* por los que la intimidad (*conocer* y *amar*) se manifiesta libremente iluminando, aportando, y enriqueciendo su vida haciéndola *crecer*. La *sindéresis* se distingue de la existencia, porque mientras el *esse* es pura exuberancia o carácter de *además* –en tanto que depende del Creador como apertura a la *máxima amplitud*–, la *sindéresis* es el *quedar creciente*, esto es, la repercusión de dicha efusividad en la propia vida o naturaleza. Por eso, la *esencia* en cada persona se caracteriza según lo adquirido merced del libre perfeccionamiento y personalización de la naturaleza humana.

Ahora bien, cabe señalar lo siguiente: si la esencialización corre a cargo de la persona libremente, ¿cómo afirmar que la esencia de la persona es creada? Dicho de otro modo, si la esencia crece mediante los hábitos, y éstos dependen del disponer libre de la persona –son *habilitates*, lo disponible–, ¿acaso la persona es demiurgo de su propia esencia? Para discernir este punto se puede considerar la esencia humana según la estructura donal. Si la esencialización corriera a cargo de la persona por sí misma, de manera absoluta y autosuficiente, entonces ella sería creadora de su propia esencia. Sin embargo, el *esse* del que depende la esencia es *pura dependencia* o *apertura* hacia el Creador. Sucede algo semejante al desarrollo y evolución de la esencia cósmica, aunque radicalmente distinto, porque la perfección humana no está ya ordenada o finalizada, sino que debe alcanzarse libremente.

El *esse* personal, como aceptación radical, descubre un sentido de la dependencia radical en la criatura personal. Esta dependencia se comunica a la esencia de manera libre y creciente, en el proceso de esencialización, como el *dar creado*. Polo explica que «la aceptación [radical] del propio ser se traduce inmediatamente en *dar*, pues si entregar el ser –cuya aceptación somos– no

---

<sup>104</sup> EH, p. 77.

<sup>105</sup> SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 107.

fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación tendría lugar en la criatura, lo que es absurdo»<sup>106</sup>. Esto se puede explicar de la siguiente manera: así como es preciso que la criatura sea radicalmente *pura aceptación* –porque entonces el Creador fallaría al donar la existencia–, si ella tampoco fuese capaz de *dar*, no podría *brindar libremente* la aceptación de sus dones y, por tanto, la creación también estaría supeditada al fracaso. Por eso, a la *aceptación radical* sigue que la persona humana es un *dar creado*.

Así pues, «crear al hombre es donar un ser personal que, co-existencialmente, es aceptar y dar»<sup>107</sup>. En la criatura el *dar* pertenece al nivel trascendental, es decir, a la existencia personal, y se convierte con el carácter de *además*: la exuberancia y riqueza inagotable de la persona, en apertura trascendental o dependencia radical con el Creador. Si la persona fuese una realidad inicialmente cerrada o precaria, no podría *dar más* de sí. Como el carácter de *además* es *apertura trascendental* o *dependencia radical* de la persona, se convierte con la radical *aceptación* del don de la existencia.

Por eso, desde que la persona aporta o *da*, entra en juego la *aceptación radical* o *co-existencia* íntima como fuente de novedad. Dicho de otra manera, la persona creada no puede *dar* de manera originaria, sino sólo en dependencia creatural. El *dar* creado se subordina dualmente a la *aceptación radical*, ya que tanto la *existencia* como la *esencia* son dones del Creador que deben ser aceptados. De esta manera se demuestra que la superioridad del *Dar* Creador se extiende sobre todo *dar* creado. Cuando la persona *da* o aporta se manifiesta, y por ello, toda manifestación personal posee el carácter de *don*, destinado a ser aceptado por alguien; posteriormente se hablará sobre el destinatario del don. Esta dualidad entre *dar* y *aceptar* es relevante para considerar cómo la esencia humana puede manifestar el sentido superior de vigencia creatural, más allá de la *dependencia radical*.

Una demostración antropológica de que la *esencia humana* es creada consiste en reconocer que el *dar* no es originario, sino supeditado a la *aceptación radical del ser* y a los dones del alma y la naturaleza como don. Junto a ello, la persona sólo puede constituir dones en riqueza y novedad inagotable gracias a que su *acto de ser* es apertura o dependencia radical. En el apartado anterior se expuso que la esencia debe ser creada por Dios, ya que el alma es irreductible

<sup>106</sup> AT, I, p. 210. El subrayado es mío.

<sup>107</sup> AT, I, p. 212.

a lo cósmico. Con todo, dicha argumentación puede ser frágil si no se logran articular los diversos signos que permitan comprobar que, en efecto, el alma es aquella dimensión *irreductible* de la *vida* humana, y no un epifenómeno de las funciones neurobiológicas; en esta línea no sólo se requiere apelar a la experiencia común, sino también a los datos científicos experimentales. Desde la filosofía –en concreto, desde la antropología trascendental–, la esencia del hombre se demuestra creada porque está precedida de una *dependencia radical* o *apertura* hacia la máxima amplitud.

Para constituir sus dones, el *dar* se extiende hacia la naturaleza desde la *sindéresis* (*querer-yo*). La *sindéresis*, como ápice del alma humana, no omite su carácter de *aceptación* al *esencializar* la naturaleza. Cuando la persona se esencializa también se *acepta*. Obviamente, no se acepta como a otra persona –lo que cerraría el circuito o estructura donal– sino en intimidad co-existencial. De lo contrario, el *dar* creado no sería genuino, pues el donante debe acompañar sus dones. «¿Qué podría yo dar si no acompañara mi don, si mi don no fuese don acompañado? No sería entonces un don ratificado, sería un puro *desprenderse de*, pero ¿de qué? ‘Nadie da lo que no tiene’ reza el viejo adagio, pero eso es muy poco; nadie da si no es un dar, si no es intimidad»<sup>108</sup>. No se trata propiamente de una *auto-aceptación*. Si esta implicación fuese reflexiva, el *dar* no sería *transparente*, es decir, el *acompañamiento* del don estaría *maclado* o fundido con el yo que dona. Sin la transparencia del donante, la donalidad es imposible, pues toda aportación humana ocultaría un egoísmo solapado. La búsqueda de *ser aceptado* sería el culmen de dicha egolatría, en vez de comportar la cima de la trascendencia humana.

Cuando la *aceptación radical* o *co-existencia* repercute en la esencia se puede hablar de una *aceptación íntima*<sup>109</sup>, pues se trata de la transparente intimidad que preside el *dar* creado al constituir los dones. Esta aceptación se distingue del *esse* como aceptación, y también es distinta de la *aceptación buscada*, es decir, aquella que todo don exige para cumplirse como *don*. La *aceptación íntima*

<sup>108</sup> *Persona y libertad*, p. 152.

<sup>109</sup> Piá Tarazona señala algunas objeciones hacia la aceptación íntima, que son válidas si ésta se entiende como auto-aceptación del propio don (Cfr. *El hombre como ser dual*, pp. 330-331). Sin embargo, la persona es aceptación íntima porque se acepta, no como un don propio otorgado por ella misma, sino como criatura o don creado por el Dar divino. Por eso la aceptación íntima es una faceta de la trascendencia personal como co-existencia, que se extiende a la esencia personal como la transparencia íntima del donante.

sólo tiene por cometido que el *dar* se cumpla como tal, es decir, como un *dar personal* –en sentido estricto, no existe un dar impersonal, que sería el mero «desprenderse de»–. Sólo un *co-acto de ser* es capaz de *dar* porque es intimidad no-reflexiva, que permite así la *transparencia* del donante, es decir, que sea capaz de *acompañar* el *don* sin enrarecerlo interponiéndose en él. La intimidad permite notar que la persona no mengua al *dar*. Cuando se entregan posesiones materiales éstas disminuyen, pero no se pierde la «capacidad» donal –el amor–. Más aún, cuando el *don* es *aceptado*, entonces puede tener lugar la unión entre personas, que es una ganancia mucho mayor que el valor material invertido en el acto amoroso.

La *aceptación íntima* se aprecia mejor en las acciones voluntarias, que según Polo, son activadas por el *querer-yo*. En cada acción libre la persona se está *aceptando* como *quien* actúa. «Si bien es cierto que yo no soy idéntico a mis actos voluntarios, todos mis actos voluntarios implican que me acepte de acuerdo con la realización de esos actos, de acuerdo con la índole de la acción. Si escribo con la pluma es porque acepto ser el que escribe, escribiente»<sup>110</sup>. De esta manera, las acciones *realmente* manifiestan el ser personal, no tanto porque emanen o procedan de la persona, sino porque ella se implica o convoca en ellas, sin quedar reducida a las manifestaciones constituidas libremente.

En el amplio espectro de fenómenos que abrazan *lo voluntario*, la persona asiste íntimamente «con cierta conciencia queriente de lo ofrecido, una efluencia sentida, un cierto darse, donarse o ponerse intencionadamente, un uso amoroso y creador»<sup>111</sup>. En base a ello, «toda apertura personal es otorgamiento, es decir es darse»<sup>112</sup>. Esto confirma, de nuevo, que la *esencialización* humana tiene carácter de *don*. Por eso, más allá de entender la vida moral como *auto-perfeccionamiento* o *auto-realización*, la ética adquiere un sentido *trascendente*, pues todo aquello que procede del ser personal como manifestación de su intimidad está abierto a tener un beneficiario personal *distinto* al sujeto agente.

Si desde su arranque (*dar*) toda manifestación personal es *don*, sólo puede cumplirse como tal si es *aceptado* por otra persona. Así, todo en el plano esen-

<sup>110</sup> *Persona y libertad*, p. 153.

<sup>111</sup> YEPES, R., «La persona como fuente de autenticidad de las acciones morales», en *El Primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Augusto Sarmiento (ed.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997, pp. 344-345.

<sup>112</sup> SELLÉS, J. F., *La persona humana*, III, p. 32.

cial se puede destinar a *aceptación*: los pensamientos y acciones en privacidad, y en cooperación familiar, profesional y pública. De hecho, la persona creada puede alcanzar réplica a este nivel, cuando otras personas humanas reconocen y acogen sus dones.

Como se expuso anteriormente, la *aceptación* en la criatura es radical. El hecho de que la criatura exista es porque *acepta* el don de la existencia, aún si ella lo ignora o no ejerce libremente su dependencia hacia el Creador. A esto se suma lo señalado: la esencia humana es posible porque la *aceptación radical* se extiende al orden de la esencia en *aceptación íntima*, cuando la persona aporta como un *dar creado*. Esto acontece, en primer lugar, porque cuando la persona actúa libremente está aceptando su existencia como fuente de dones<sup>113</sup>, y en segundo lugar, porque al disponer de la esencia también la está acogiendo o aceptando. Según la donalidad trascendental, la *sindéresis* procede como *aceptación inicial e íntima*, y como aportación o *querer-yo*.

Bajo la perspectiva de la estructura donal, la esencia o *vida añadida* sólo es *lograda* si se cumple como *amor humano*. El cometido de perfeccionar la propia esencia no es jactarse del virtuosismo adquirido, sino ser un *don* para alguien, susceptible de ser amado o aceptado. Detrás de esta búsqueda de aceptación no procede un interés egoísta, por la transparencia donal antes aludida: la «lógica» del amor lo pide, pues un amor no correspondido es una tragedia sin sentido.

La esencia se demuestra como criatura cuando se considera que la riqueza e inagotabilidad de su carácter aportante y manifestativo se debe a la *dependencia radical* del *esse* personal, que se extiende hacia el ápice del alma (*sindéresis*) y desde ahí a la vida recibida (naturaleza); esta extensión implica libertad<sup>114</sup>. Sin embargo, esto se distingue de la *dependencia libre* o *libre aceptación* de ser criatura, cuya repercusión amplia el *horizonte* del don humano más

---

<sup>113</sup> «A la persona creada le corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don», AT, I, p. 211.

<sup>114</sup> «El dar humano es creatural, ya que depende por completo de su aceptación [radical]. Esta dependencia comporta la libertad humana», AT, I, p. 215. Piá Tarazona, hace una exégesis peculiar de este texto, afirmando que lo característico del don creado es que requiere la aceptación de *otra* persona, mientras que en el Dar divino no sucede así. En rigor, todo don requiere la aceptación de *otra* persona. A la luz de la fe y la teología patristica se puede sostener que lo distintivo entre el *dar creado* y el *dar increado* es que en Dios la *otra persona* que acepta guarda una identidad íntima con la persona que *da*, mientras que la persona creada carece de dicha réplica íntima. El Dar originario demanda un Aceptar también originario.

allá del sentido de trascendencia que posee la ética. Dicho de otra forma, la *dependencia radical* de la criatura, conforme al *amar* personal, repercute en la capacidad de *dar* a nivel esencial, que es algo libre; de esta manera el *esse* personal se cumple como *dar creado*.

Como la esencialización posee carácter de *don*, no es tanto un proceso de autoperfección sino de *amor humano*, que se orienta a buscar una réplica amorosa. Ahora bien, la *dependencia libre* respecto al Creador implica más que la aceptación radical de ser creado, y más que la capacidad de constituir dones a nivel esencial que buscan una aceptación. Esencializarse y constituir dones humanos se distingue *realmente* de la *dependencia libre* como criatura a nivel trascendental. Según la estructura donal, la distinción *essentia-esse* en la criatura personal es una distinción entre *amor* y *amar*. Muchas veces se habla del amor como un acto *de la voluntad*, pero a nivel más profundo es posible una mayor profundización temática, para indagar si existe algo más elevado que las operaciones.

Polo explica que «hemos de elevarnos desde la voluntad al ser personal, es decir, proceder también a la ampliación de los trascendentales, y no limitarnos a considerar la voluntad como facultad del alma»<sup>115</sup>. En concreto, el *ser personal* como *amar* donal es más alto que el *amor* humano a nivel esencial; el *amar* es un trascendental personal<sup>116</sup>. De esta manera, mientras el *amor* es un acto de la voluntad constituido a nivel esencial, el *esse* personal es trascendentalmente *amar* como *aceptar* y *dar*.

Para clarificar mejor esta distinción, se requiere profundizar en la estructura donal, y cómo ésta se realiza en la criatura personal. «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>117</sup>. Esto podría llevar a pensar que, si la estructura donal no es completa a nivel trascendental –porque el don creado es esencial–, no se puede afirmar que la persona exista *amorosamente*. Pero lo único que esto indica es que, en las criaturas, *dar* es inferior a *aceptar*, pues su *amor* no es un acto sub-

<sup>115</sup> AT, I, p. 123, nota 130.

<sup>116</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>117</sup> AT, I, p. 212-213. El subrayado es mío.



sistente o personal, sino una manifestación de la persona que se constituye a nivel esencial. La aceptación, por el contrario, sí se cumple a nivel *personal*, y por tanto en la criatura aceptar es superior.

El *amor* creado no es trascendental<sup>118</sup>, porque ningún ser humano es capaz de *dar* un ser personal. Los padres son sólo un símbolo de un *don personal*, es decir, de la creación, que es el otorgamiento de un *esse*. «Del amor mutuo de los esposos procede un don hipostático: el hijo. Sin embargo, esto no es más que un símbolo, porque el hijo es persona en tanto que es creado por Dios»<sup>119</sup>. Los padres no constituyen a la persona, sino que el carácter personal de un ser humano es creado directamente por Dios.

También se puede señalar que cuando una persona se entrega en *amor total*, por ejemplo, en el amor sponsal entre varón y mujer, esto implica que, «como nosotros no somos capaces de don personal, tenemos que vehicular el dar personal a través de nuestra esencia»<sup>120</sup>, y por tanto la entrega será de durante *toda la vida* –hasta que la muerte separe–. En estricto sentido, los esposos no se entregan el *acto de ser*, sino la *vida*. La manera en que expresan coherentemente el deseo de *entregarse* y *aceptarse* a nivel *personal* es formando una sociedad o comunidad de vida, que permita trazar juntos una historia colmada de fidelidad y exclusividad en amor mutuo. El vínculo matrimonial es *símbolo* de la donación personal, que se realiza humanamente como donación mutua y total de la propia vida<sup>121</sup>.

El *dar* creado es inferior al *aceptar* porque sólo puede dar según la esencia y sus modalidades dispositivas. «El dar y el aceptar se convierten con el *acto de ser* personal humano. Pero la persona humana no es capaz de ‘personalizar’ el amor, el cual es constituido en su esencia como *querer-yo*»<sup>122</sup>. Anteriormente se comentó que la *sindéresis*, como *hábito nativo*, procede de la persona. Como es dual, la manera en que procede es según dos trascendentales personales: en cuanto es cognoscitiva, procede del intelecto agente como *ver-yo*. La *sindéresis*

<sup>118</sup> «Por ser creada la persona humana, su amor es querer yo. Aunque el amor humano sea esencial, y por eso no trascendental, es congruente con el respecto al bien trascendental». AT, II, p. 133, nota 64.

<sup>119</sup> AT, II, p. 215, nota 38.

<sup>120</sup> AT, I, p. 215.

<sup>121</sup> En este sentido se entiende el realismo de la expresión bíblica *una caro* (Cfr. *Génesis* 2, 24; *Mateo* 19, 5-8). San Pablo exhorta a los esposos a cuidar a su esposa como a su propio cuerpo (Cfr. Epístola a los Efesios 5, 22-33).

<sup>122</sup> AT, II, p. 146, nota 87.

en cuanto aportación o *querer-yo* procede del *amar* personal. Si la donalidad personal se desdobra en *dar* y *acceptar*, el *querer-yo* constituye sus dones en *aceptación íntima*. Sólo así, aceptando la naturaleza como *suya*, el yo puede disponer y aportar según el *dar* personal.

Los dones no son idénticos a la persona creada, ni tampoco son suscitados *ex nihilo*. De lo contrario, el *querer-yo* sería el creador de la naturaleza humana, o al menos su demiurgo. Que la persona disponga y aporte, sin ser creadora, se debe a que la aceptación precede la constitución del don: la criatura no puede dar *ex nihilo* ni originariamente<sup>123</sup>. La semejanza con Dios está en que la persona, al dar, realmente es capaz de constituir *ex novo*, aunque no de manera creadora<sup>124</sup>. Esta es la distinción entre la creatividad y la creación *active sumpta*.

Polo afirma con claridad: «si en la criatura personal la aceptación de su ser no se tradujese directamente en ser como dar, no sería creada como imagen de Dios»<sup>125</sup>. Es interesante la precisión que ofrece Sto. Tomás de Aquino para distinguir entre el Hijo de Dios (*Imago*) y el hombre, que no es la imagen de Dios, sino que está hecho *ad imaginem* –como la efigie que aparece en las monedas–, es decir, como una imagen imperfecta que tiende a cierta perfección<sup>126</sup>. Yepes comenta que «la persona es creadora porque tiene dentro un abismo de inagotabilidad: la persona es *según su origen* en su propio ser, y por eso *es imagen del Creador*, pues ella es también creadora y en cierto modo infinita, inagotable»<sup>127</sup>. Si la criatura personal es *ad imaginem*, esto se debe a la dependencia respecto al Creador.

La creatividad personal permite considerar la condición creada, pues la inventiva humana –su capacidad de suscitar novedad– se debe a la apertura

<sup>123</sup> «También Dios es la *donatio originis*, es el don originario. En la Trinidad el dar es originario; en la persona no lo es y por eso ser en libertad, ser libremente, es *imago Dei*», *Persona y libertad*, p. 152.

<sup>124</sup> Cfr. *Persona y libertad*, p. 187.

<sup>125</sup> AT, I, p. 210.

<sup>126</sup> «Imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta patris imago», S. Th. I, q. 35 a. 2 ad 3.

<sup>127</sup> YEPES, R., «Persona: intimidad, don y libertad nativa», p. 1099.

trascendental, que es la *dependencia radical*<sup>128</sup>. La *libertad nativa* es uno de los sentidos de esta dependencia, que permite a la persona descubrirse a sí misma como un pequeño «creador»<sup>129</sup>. La esencia depende del *ser* personal, sobre todo, porque el *esse* personal es un *amar radical* hacia el Creador, un acto de *pura aceptación*.

Esta *pura aceptación* (*aceptación radical*) es la apertura trascendental, convertible con la libertad nativa<sup>130</sup>, de la que procede la esencia como *amor* o *don* constituido. «El don que procede de la *aceptación personal*», es decir, de la existencia como *pura aceptación*, «es el amor humano»<sup>131</sup>. El amor es *de la persona*, no sólo porque es constituido a través de las facultades a disposición de la persona, sino porque el *esse* personal es el *dar* que acompaña íntimamente al don; es la distinción entre aquello que procede causalmente como efecto y lo que es otorgado como *don*. La mayor perfección de la naturaleza humana es el amor humano, y viceversa, sólo el amor perfecciona la naturaleza del ser humano.

Resumendo un poco, gracias al carácter de *además*, la persona es aportante, es decir, siempre puede *dar*. Esto va más allá de la lógica del *tener*, porque la persona no da lo que tiene, sino desde aquello que previamente *acepta*. En la persona creada dar no es originario, como en Dios. Es capaz de dar porque acepta el don divino de la existencia y la esencia. La persona se descubre como criatura porque en ella *amar* es *haber sido amada*. La existencia personal es inexplicable desde el *meramente existir*: existe porque es amada. La esencia personal depende de la aceptación radical del amor divino de predilección, sin el que sus dones estarían sujetos a agotarse, a reiterarse; sin la *apertura trascendental* no sería posible la libertad ni la riqueza de la aportación esencial.

La persona humana es *aceptación radical* de existir como un *dar* creado que es fuente de dones, y por ello, imagen del Creador –el Dar por excelencia–. Si el don creado no es aceptado, pierde su condición de don. Asimismo, si el dar creado no es aceptado, resulta trágico: un amor no correspondido. Por eso, «la persona humana es un don creado que se acepta como un dar destinado a ser aceptado. Esta segunda aceptación trasciende sin más a la persona

<sup>128</sup> Cfr. AT, II, p. 63.

<sup>129</sup> YEPES, R., «Persona: intimidad, don y libertad nativa», p. 1099.

<sup>130</sup> «A la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa* (...) Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre», AT, I, p. 211, nota 32; cfr. *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 3ª ed. 1998, pp. 220-247.

<sup>131</sup> AT, II, p. 228. El subrayado es mío.

humana»<sup>132</sup>. Considerar que tanto la esencia creada como la existencia personal deben ser aceptadas nos coloca en la frontera donde se inicia la *búsqueda de réplica y aceptación*, por la que el ser humano alcanza, tanto en su esencia como en su existencia personal, el sentido más alto de la *suficiencia* o *vigencia* como criatura: la dependencia libre como criatura.

## 2. *Vigencia y destino de la Criatura personal*

El trascendental personal que mejor permite conocer la vigencia que propiamente compete a la criatura personal como libre dependencia o *destinación* es el *amar personal*<sup>133</sup>. La libertad es el trascendental antropológico más desfavorecido desde el punto de vista temático, no por inferioridad, sino porque indica la índole del *esse* personal como actividad trascendental, futuro sin desfuturización, inaferrable, siempre en proyección; por ello, es un trascendental más metódico que temático<sup>134</sup>. Gracias a la convertibilidad entre amor donal y libertad trascendental, se puede retomar el tema de la libre destinación de la criatura personal, con la ventaja de aprovechar la riqueza temática del amar trascendental. «La dualidad del amar y el aceptar creados se convierte con la dualidad de la libertad trascendental. A la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al dar que busca aceptación lo llamo *libertad personal de destinación*. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre»<sup>135</sup>. Al igual que el resto de trascendentales antropológicos, el amar personal en su mayor altura es la vigencia creatural como *dependencia libre*, convertible con la *libertad de destinación*.

### a) El don de la criatura al Creador

Cuando Dios crea una persona, la *aceptación radical* del don por parte de la criatura no falla. Como consecuencia, el *esse* creado se dobla también en *dar*. Es preciso considerar que tanto el *aceptar* como el *dar* son donales, es decir,

<sup>132</sup> AT, I, p. 213.

<sup>133</sup> Cfr. AT, I, pp. 209-220

<sup>134</sup> Cfr. POSADA, J. M., «Libertad como ser. Glosas en torno a la antropología trascendental de Leonardo Polo», en SP 8 (2006) 151-181.

<sup>135</sup> AT, I, p. 211, nota 32; cfr. *Quién es el hombre*, pp. 220-247.

indican que la persona existe amorosamente. La *aceptación radical* que se traduce en el *dar creado* no es suficiente para vivir la donalidad humana en plenitud, pues esta sólo se alcanza cuando se recibe de la aceptación del *don* constituido, sellando así la trascendencia o apertura del ser personal. Dicho de otra manera, aunque toda manifestación sea *dar-se*, es preciso que un destinatario acepte o acoja el don; de lo contrario la persona se encontraría aislada. El amar personal es apertura en un sentido más patente que los demás trascendentales personales: sin amar, la persona estaría condenada a la desolación.

La *búsqueda de ser aceptado*<sup>136</sup> es consecuencia de ser o existir con carácter donal. La soledad es un absurdo para la co-existencia, un callejón sin salida que aniquila el don. Una persona solitaria no puede cerrar el circuito donal aceptando ella misma los dones que constituye: se requiere de otras personas. Si Dios decide crear un ser personal no puede hacerlo *único* y solitario. Inicialmente, la persona es creada para co-existir con seres que complementen la estructura donal de su co-existencia. Entre los animales irracionales también ocurre una multitud de individuos, pero la única complementariedad posible es en vistas a la supervivencia de la especie, como las tareas de protección mutua –Ej. La migración en manadas– y procreación. En cambio, la existencia personal reclama que co-existan otras personas por otro motivo de primer orden: poder brindar y aceptar mutuamente sus dones<sup>137</sup>.

No obstante, aunque la persona pueda encontrar aceptación de sus dones por parte de las otras personas, ellas no son capaces de *aceptarla totalmente*. Por eso, aunque el *dar* humano encuentre réplica a nivel esencial –reconocimiento, homenaje o gratitud por parte de sus semejantes– y sus *dones* sean aceptados, ella puede buscar también una *réplica radical*, que otorgue la aceptación cabal de su persona como *dar*. Por eso, «se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación divina. Sin aceptación no cabe dar: se trataría de un dar solitario, inacabado, trágico»<sup>138</sup>.

En torno a la propuesta antropológica de Leonardo Polo, algunos autores interpretan que la *libertad de destinación* se cifra en la constitución de dones a par-

---

<sup>136</sup> Polo habla de *búsqueda de aceptación*. Con el fin de distinguir entre los niveles de aceptación aquí se utilizará la expresión «*búsqueda de ser aceptado*»; esto no implica que el *esse* personal sea pasivo respecto a la aceptación otorgada, sino que la aceptación implica un sentido muy alto de actividad, que es la *dependencia libre* como criatura.

<sup>137</sup> Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, p. 332.

<sup>138</sup> AT, I, p. 210.

tir del *dar* creado, en la búsqueda esperanzada de que los *dones* –y en definitiva, el *don* de la propia esencia– reciban la aceptación divina. Según esto, la dependencia libre de la criatura personal –su *destinación*– consistiría en ofrecer obras al Creador. Las ocasiones en que Polo habla del *juicio divino* parecen apoyar dicha interpretación. Polo afirma que del juicio divino sobre las obras humanas «depende el hombre entero»<sup>139</sup>. Por eso, Piá afirma que «es según la vida práctica, según las obras, como el hombre se hace merecedor de su destino; ya que para ser merecedor se tiene que realizar alguna acción, y en el hombre cualquier acción se lleva a cabo siempre en el nivel esencial: el *hacer* es de la esencia»<sup>140</sup>.

Tal parece la interpretación de Corazón, al sostener: que «el amar donal», esto es, el *esse* personal, «busca constituir el don para ser aceptado»<sup>141</sup>. Lo cito por extenso en un texto de lograda claridad: «creación es dependencia, pero la dependencia libre es mayor que la causal: para la persona humana es libertad, se identifica con ella. [...] en la persona la nada se introduce si la persona no se destina libremente a Dios, si, en lugar de coexistir con el mundo, los demás y Dios, busca en su esencia su propio destino. Aparece así la soledad –la nada–, porque se aísla, deja de coexistir, pretende ser causa de sí misma –auto-realizarse– y renuncia de su condición de persona. *Para constituir el don que le permita destinarse y donarse –coexistir–, la persona ha de ‘esencializar’ su naturaleza, separarla de la esencia del universo mediante las virtudes morales: sólo así será la manifestación de la persona, gracias a la cual podrá disponer y aportar, es decir, sólo mediante la libertad moral podrá acceder a la libertad pragmática, esencializando también el universo para elevarlo a un fin más alto que el que por la causa final, el orden, le pertenece. De este modo ella misma y la creación entera se constituyen en don ofrecido al Creador, como ejercicio de la libertad trascendental, como acto libre de dependencia respecto de Dios»<sup>142</sup>.*

Posiblemente Piá Tarazona justifica su parecer en que, según entiende, en la criatura personal *dar* es superior a *aceptar* –él afirma incluso que esto posee valor axiomático<sup>143</sup>–, Por varios motivos:

<sup>139</sup> Cfr. AT, I, p. 213.

<sup>140</sup> PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 405.

<sup>141</sup> CORAZÓN, R., «Sobre la esencia humana», en SP 6 (2003) 212.

<sup>142</sup> Cfr. CORAZÓN R., Estudio introductorio en POLO, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, No. 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, pp. 6-7. El subrayado es mío.

<sup>143</sup> Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, pp. 329-336.

a) Primero, por la iniciativa del dar, que favorece de modo inicial la aceptación. Desde mi punto de vista Piá traslada la dualidad entre *dar* y *aceptar* que rige en Dios hacia la realidad antropológica<sup>144</sup>: Al parecer sigue a Falgueras en esta opinión «si, de acuerdo con la revelación, dar es la actividad propia de Dios, entonces –bien entendido que Dios es aquello mejor de lo cual nada existe– no puede haber una actividad más alta que ésa ni en los cielos ni en la tierra. Por donde se ha de entender que el dar será también *lo más alto* en las criaturas»<sup>145</sup>. Según afirma el mismo Falgueras, la criatura sólo *da* si antes recibe o acepta, y *aceptar* es lo propio de las criaturas<sup>146</sup>. Quizás este autor pone el acento sobre el dar para dejar de relieve que la persona creada es imagen de Dios, y por tanto, no es «menos persona» que el Creador.

Es justo considerar la íntegra exposición de Polo sobre el *amar* trascendental, antes de realizar ulteriores precisiones o intentar una prolongación del planteamiento original: «si el acto de ser en su sentido más alto no significase dar, sería un trascendental cerrado. En estas condiciones no podría convertirse ni con la verdad ni con el bien»<sup>147</sup>. La apertura del *esse* es *dar*. *Quoad nos* esta apertura sólo se conoce desde la antropología. Sin embargo, esto no implica que la persona sea, primordialmente, *dar*. El *dar* creado nos remonta filosóficamente hacia el Creador, porque vamos desde la imagen hacia *lo original* –literalmente hablando–. Si Dios es Origen, su Dar no se constituye por el hecho de crear al ser humano o al universo. En Dios se ha de cumplir *originalmente* lo donal: Dar, Aceptar y Don.

En sentido Absoluto o, mejor dicho, Originario, el *dar* es superior; «Pater, Fons et Origo totius Trinitatis»<sup>148</sup>. Una vez se conoce que la persona humana es criatura, depende del *Dar* divino –creación *active sumpta*–. Si la persona creada no fuese *aceptación radical*, la creación *active sumpta* habría fallado<sup>149</sup>, lo que es imposible por la omnipotencia divina –en tanto que Dios *crea*–, y por el carácter donal de la creación personal: todo don requiere aceptación.

<sup>144</sup> Un interesante estudio sobre Dios como *Dar puro*, cfr. FALGUERAS, I., «Aclaraciones sobre y desde el dar», en MP 9 (2006) [consultado el 10.V.2009].

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>147</sup> AT, I, p. 211.

<sup>148</sup> Así reza el símbolo del Concilio XI de Toledo, cfr. TINEO, P., «La cristología del Concilio XI de Toledo», en MATEO-SECO, F. L. (ed.): *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre: III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1982.

<sup>149</sup> Cfr. AT, I, p. 210, y 211 nota 32.

La apertura del *esse* personal es la piedra angular de la doctrina sobre los trascendentales: es preciso asumir, ante todo, que si el Origen no fuese dádivo, no habría *bien*, ni *verdad*, ni creación. Por eso, el *esse* se convierte con el *dar*. «La persona humana es *co-acto* de ser porque equivale a dar y porque dar sin aceptación no tiene sentido. El carácter de *además* equivale al aceptar y al dar creados. Insisto, debe quedar claro que aceptar no es menos que dar», y continúa: «la co-existencia donal humana es, ante todo, aceptación»<sup>150</sup> Es en esta línea que, ciertamente, Polo sostiene que la condición de posibilidad del *aceptar* creado es el *dar*, no porque la criatura se crea o *da* a sí misma, sino porque está precedida del Dar divino, que tiene la primacía sobre todo dar<sup>151</sup>.

b) En segundo lugar, Piá afirma que el *dar* es superior porque se corresponde con el *núcleo personal*. Según él, la *aceptación radical* o *aceptar trascendental* posee carácter de hábito innato, solidario con el *dar* personal, sin equipararse a él<sup>152</sup>. Sucedería algo semejante a la dualidad del *intelecto personal* y el *hábito de sabiduría*, donde aunque el método es solidario con el tema, no se identifica con él. Por tanto, sostiene que la criatura *acepta* en tanto que *da*, y la aceptación se cifra en *donación*. Esta interpretación de la *aceptación* como hábito innato está ausente en Polo, aunque quizás se podría deducir de su propuesta antropológica, pero se tendría que valorar en qué medida se trata de una continuación o aportación justificada en este punto concreto.

Con todo, es importante distinguir que la *estructura donal* no es el *amar* trascendental, sino, por decirlo de alguna manera, la «lógica» amorosa, el «circuito» en marcha que, de no cumplirse, nulifica todo acto amoroso. Por eso, en vez de afirmar tajantemente que la *aceptación* pertenece al orden de los hábitos innatos, parece más conveniente señalar los diversos niveles de *aceptación*: a nivel trascendental, el *esse* personal creado es *aceptación radical*, y en el ápice de la esencia, la *sinéresis* procede nativamente del amar personal como *querer-yo*, que es tanto *aceptación inicial* –como condición para constituir dones, la naturaleza es acogida–, *aceptación íntima* –del *yo* en intimidad donante–y aportación o *dar*.

Como se ha podido notar, en la presente investigación se opta por acen-  
tuar que, si la *sinéresis* procede del amar trascendental, y el amar se dobla en

<sup>150</sup> AT, I, p. 211, y nota 32.

<sup>151</sup> Cfr. AT, I, p. 211, nota 32.

<sup>152</sup> Cfr. PIÁ TARAZONA, S., «La libertad trascendental como dependencia», en SP 1 (1999) 94 en adelante; *El hombre como ser dual*, p. 331.



dar y aceptar, se deben considerar ambos aspectos, o la extensión del dar hacia la esencia no sería donal; más aún, sin el carácter de *aceptación* la sindéresis no sería creatural, sino una *causa sui* o *principio ex se* en la producción de efectos, sin vincularse a la *dependencia pura* respecto al Creador, el *esse* personal.

c) Ante la necesidad de que el *dar* sea aceptado por una persona distinta, Piá concluye que esto se debe a la inferioridad del *aceptar*. «En el hombre la aceptación es inferior a su dar radical, por lo que el dar personal tiene que ser aceptado por *un aceptar personal distinto*, o lo que es equivalente, la carencia de aceptación íntima muestra la dimensión interpersonal de la estructura amorosa. Si el hombre no puede ser aceptado por él mismo –ese sí mismo no es otra persona–, tendrá que ser aceptado por una persona distinta»<sup>153</sup>. Sin embargo, esta conclusión no parece quedar suficientemente justificada. Según afirma Polo «el dar sólo puede ser aceptado por una persona distinta»<sup>154</sup>. En teología se afirma que Dios también requiere la aceptación de personas divinas distintas. Esto no obedece a razones de inferioridad o superioridad, sino al circuito donal o *circumincessio* amorosa, en nada equiparable a la existencia *monádica* o *monárquica*. La diferencia entre el *ser donal creado* y el *ser donal Increado* estriba en que, para Dios, la *aceptación íntima* sí es interpersonal y en réplica originaria. El hecho de que la aceptación no sea íntima e interpersonal no implica, de suyo, que en la persona creada *aceptar* sea inferior respecto al *dar*.

d) Por último –y tal parece que este es el motivo principal que expone Piá–, la persona creada no puede *dar* su *esse*, sino sólo constituir dones a nivel esencial. Suponiendo que el aceptar es inferior al dar, infiere que la criatura tampoco podrá *aceptar* un *acto de ser*. Esto se apoya ampliamente en diversos textos de Polo. «Que el *don* sea personal está por encima de la *aceptación* y el *dar* humanos. La apertura de la persona humana es la dualidad» entre *dar* y *aceptar*, que son propios del *co-existir*. «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*, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, *en el nivel de la esencia*»<sup>155</sup>. El amor humano, como antes se indicó, pertenece al nivel esencial, realmente distinto al *amar*.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>154</sup> AT, I, p. 211.

<sup>155</sup> AT I, p. 215. El subrayado es mío.

El amor creado sólo es personal en tanto que es *de* la persona, como manifestación del amar que se extiende hacia la esencia (*querer-yo*). Pero la criatura no puede *dar* un ser personal. Como la estructura donal es trina, «el hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia»<sup>156</sup>. Esto demuestra que la persona es criatura, porque «el amar humano es, a su modo, carencial, y la estructura donal de la persona se ha de completar acudiendo a su esencia, es decir, a sus obras»<sup>157</sup>. El hecho de que la estructura donal no se cumpla a nivel personal en la criatura es un indicativo de que el *esse* personal no es *simple*<sup>158</sup>. Esto no significa, de suyo, que *dar* sea superior a *aceptar* en el *esse* personal creado.

Polo nunca afirma que el *aceptar* sea inferior al *dar*, sino más bien, enfatiza que ambos son igualmente donales<sup>159</sup>. En todo caso, si se trata de establecer jerarquía en la dualidad del amar trascendental en la criatura, se debería tener en cuenta también lo siguiente: mientras que el *dar* requiere de la esencia para poder, efectivamente, dar, la persona sí cumple su *esse* como *aceptación* a nivel trascendental, sin requerir de la esencia. No puedo *dar* un *esse* personal, pero sí puedo *aceptarlo*: aceptar radicalmente la propia existencia creada como *don*—este es un sentido de la dependencia radical como criatura—. De lo contrario, la persona ni siquiera existiría. Por otro lado, la superioridad *in creatis* del *aceptar* se muestra porque es condición *sine qua non* del *dar* creado: la criatura es incapaz de dar *originariamente*, sino sólo al aceptarse como don creado, o lo que es equivalente, al depender del Creador.

Es importante que Piá y Corazón hayan acentuado la relevancia de la vida moral respecto al *todo* humano, para dejar claro que a partir de la antropología trascendental poliana no cabe dar a luz una ética basada en la *opción fundamental*. Polo era consciente de dicha polémica teológica de finales del siglo XX, que encontraba su fundamentado en la «antropología trascendental» de Karl

<sup>156</sup> AT, I, p. 212. Cfr. *El hombre como ser dual*, pp. 333-334.

<sup>157</sup> AT, I, p. 216.

<sup>158</sup> «En el orden trascendental el dar humano se destina a la aceptación divina, pero el don no pertenece al orden trascendental, sino que está en el nivel esencial. Esta observación permite vislumbrar la distinción de la co-existencia humana con la Trinidad. Aquello que es, por entero, superior al donar humano es el carácter personal del don. Como nosotros no somos capaces de don personal, tenemos que vehicular el dar personal a través de nuestra esencia», AT, I, p. 215.

<sup>159</sup> «Si recibir es inferior a dar, aceptar no lo es, porque también es donal [...] Tanto el dar como la aceptación son intrínsecamente donales», AT, I, p. 210-213.

Rahner<sup>160</sup>. Él confiesa haber retardado la publicación de su propia *Antropología trascendental*, para evitar confusiones con otros planteamientos que gozan del mismo nombre; menciona a Kant y Jaspers<sup>161</sup>.

Cuando dicha controversia se cernía sobre el ambiente académico cristiano, a escasos años de pronunciarse el Magisterio sobre los límites de la noción de *opción fundamental*<sup>162</sup>, Polo escribe: «de ordinario, damos lo que tenemos; sin ello nuestro dar no se manifiesta, sino que se queda en la intimidad como un dar que no llega a ser un don. Con esto se muestra el error de ciertos planteamientos éticos últimamente propuestos. La ética no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre. La trascendencia de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental»<sup>163</sup>. La moral se juega en la esencia, o no es amor humano, ni siquiera angélico.

La esencialización de la persona es libre, tenga lugar como biografía o como un explosivo florecimiento pleno y fecundo que agota *toda* la esencia –en el caso de los ángeles–. La persona se *esencializa* libremente, y adquiere vigencia como *criatura* a partir del ofrecimiento existencial y de obras al Creador. Dicha efusión amorosa combina el sentido de tres trascendentales personales: *libertad de destinación*, *adorar-yo* y *amar donal*. Es decir, la existencia que libremente se acepta como criatura se rinde ante la majestad Dios en *todo* lo que es. Si es humana, con el *ser* y la *vida*. Si es angélica, con el *ser* y *misión* que le corresponda.

Polo expone que, «como la persona humana es creada, para que el amar personal adquiera carácter de *don*, son precisos los actos voluntarios, a través de los cuales, el bien es congruente con el amor. [...] Dicha aportación es imprescindible para que la estructura donal de la persona sea completada por el amor»<sup>164</sup>. De ahí se descubre la verdad antropológica expresada por el dicho «obras son amores y no buenas razones», pues el amar debe manifestarse con dones a nivel esencial.

---

<sup>160</sup> Cfr. MOLINA, E., «Las normas morales absolutas y la opción fundamental en la encíclica *Veritatis Splendor*» en TRIGO, T. (ed.): *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Biblioteca de Teología no. 29, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, p. 638.

<sup>161</sup> Cfr. AT, I, p. 12.

<sup>162</sup> JUAN PABLO II: Encíclica *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993.

<sup>163</sup> AT, I, p. 215.

<sup>164</sup> AT, II, p. 127

Pero, como señala Sellés, si la *destinación* humana se juega en la vida práctica, en las *obras*, resulta problemático que Dios tenga que otorgar su aceptación a personas incapaces de esencializarse, como los embriones y fetos, así como algunas personas con capacidades diferentes, que nunca han gozado del pleno uso de sus facultades superiores, o que por otro motivo estén impedidas de dichas funciones superiores<sup>165</sup>.

Quizás, la clave que ayuda a dimensionar adecuadamente la afirmación de los autores arriba citados no es tanto considerar que la *destinación* se juegue *sólo* en el horizonte de las obras, sino, como afirma Polo, que tanto el *don* como el *dar* humano se destinan a recibir una aceptación por parte del Creador, pues la realidad antropológica es tanto *essentia* como *esse*: «al *dar* que busca aceptación lo llamo libertad personal de destinación. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre»<sup>166</sup>. «En el orden trascendental el *dar* humano se destina a la *aceptación divina*, pero el *don* no pertenece al orden trascendental, sino que está en el nivel esencial»<sup>167</sup>. «La persona humana desciende a su esencia, es decir, al *querer-yo*, el cual, en cuanto que constituye lo voluntario, es oferente. Se trata de un *don* que suplica la aceptación divina»<sup>168</sup>. «*Dar* es trascendentalmente libre en tanto que se refiere, según la estructura donal, a la *aceptación*, y *aceptar* es trascendentalmente libre en tanto que se refiere al *dar*»<sup>169</sup>. En estas afirmaciones, es importante no *maclar* la *aceptación del don* con la *aceptación del dar*.

En cierto modo, no sería una *macla* objetiva, sino quizás una cierta precipitación sobre la temática acerca de la destinación personal, que engarza convenientemente como presupuesto filosófico abierto a los temas de la revelación sobrenatural y la teología. Esta *macla* entre *aceptación del don* y *aceptación del dar* puede ser suscitada tal vez por la armonía que rige en el ser humano. De la intimidad brota el don, manifestando lo íntimo de manera tan coherente, que es prácticamente imposible una ruptura: las obras denuncian la calidad del amar personal; de ahí que una ética de la *opción fundamental* no quepa dentro del planteamiento poliano.

<sup>165</sup> Cfr. SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 136, nota 26.

<sup>166</sup> AT, I, p. 211, nota 32. El subrayado es mío.

<sup>167</sup> AT, I, p. 215. El subrayado es mío.

<sup>168</sup> AT, I, p. 213. El subrayado es mío.

<sup>169</sup> AT, I, p. 220. El subrayado es mío.

Quizás, la clave para romper la macla está en discernir cómo rige la estructura donal según los distintos niveles. Dios Creador es el hontanar *dador* del *don* que es la existencia creada, cuya *aceptación* es la dependencia creatural o apertura trascendental señalada por los trascendentales personales (carácter de *además, luz transparente, libertad nativa, y aceptación radical*). La criatura es el *dar*, que constituye sus dones a nivel esencial, y puede encontrar una aceptación o réplica humana interesencial: la gratitud, aprobación, homenaje, o reconocimiento por parte de sus semejantes. Como la antropología trascendental es un camino «de ida y vuelta», se debe señalar que profundizar en la temática sobre la *aceptación del don humano* conduce a la temática sobre la *destinación o aceptación del dar* creado, que también necesita *ser aceptado* para cumplirse amorosamente.

En tanto se rompe la *macla antropológica* entre *aceptación del don* y *aceptación del dar*, es posible dimensionar en su justa medida el *amar de dilección* –el *esse* personal– que *busca ser aceptado*, y la *diligencia* que se constata a nivel esencial, que intenta merecer la aceptación por parte del Dador de todos los dones; bien entendido, el mérito no condiciona la gratuidad del *don* de la *aceptación divina*. La única condición antropológica que permite esperar que Dios otorgue aceptación a su criatura *hombre* es la coherencia entre *essentia* y *esse*: «la consumación de la aceptación divina es el juicio. El juicio divino es el desciframiento del don humano en tanto que Dios declara la *coherencia* de ese *don* [esencia] con el *dar personal* [ser]. *De ese juicio depende el hombre entero*, pues la iniciativa donante primordial arranca de Dios, y al *hombre* corresponde *devolvérsela de acuerdo con su ser y con su esencia*. Paralelamente, renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad»<sup>170</sup>. En la aceptación por parte de Dios se juega la existencia ultraterrena tanto del ser como de la esencia humana.

Se podría pensar que, si alguien ya ha orientado su existencia hacia Dios, poco deben importar ya las obras. Sin embargo, Dios acepta a su criatura, es decir, al hombre. Ante la *inidentidad* entre *essentia* y *esse* personal creado, se requiere que Dios ratifique la coherencia entre ambos<sup>171</sup>. El ser humano ha re-

<sup>170</sup> AT, I, p. 213. El subrayado es mío.

<sup>171</sup> «La trascendencia de Dios se vislumbra en la línea de la subsistencia del don. El hombre no puede conferir carácter personal al don, por lo cual, Dios ha de ratificar los dones humanos, que son esenciales. Por eso se habla de juicio divino. Si el don humano fuera trascendental, el juicio divino [sobre las obras humanas] no existiría», AT I, p. 220.

cibido el *don* de una *vida* espiritual-física. Ciertamente, la persona humana no puede agotar su *especie* por la delimitación espacial, temporal, de diferenciación sexual, genética, y otras condiciones que impone la vida intracósmica<sup>172</sup>. Pero si su amor no se refleja o manifiesta en un don físico es poco humano; de ahí la importancia del culto exterior y las diversas manifestaciones de religiosidad.

No cabe ruptura: entregarse a Dios es entregarse *del todo* en unidad y coherencia de *existencia* y *vida*. La consumación de la aceptación divina es un examen sobre dicha coherencia. Las obras no constituyen ni anticipan la aceptación por parte del Creador: esta aceptación se debe a un nuevo acto de gratitud divina, irreductible a la presente creación.

## b) Ética y filiación

Cuando el *don* o *esencialización* no se remite a la aceptación divina, no se entorpece con ello el perfeccionamiento de la naturaleza humana por parte de la persona, pero la vigencia libre de la persona como criatura no se *extiende* hacia la esencia. Dicho de otro modo: el autoperfeccionamiento de la esencia no cumple suficientemente, de suyo, la mayor altura que puede adquirir libremente la persona a nivel esencial *como criatura*. Si la persona lleva adelante un don genuino –un acto moralmente bueno–, aunque no lo remita hacia el Creador, realmente –o *humanamente*, si vale la expresión– se está perfeccionando, pero no se está manifestando libremente como criatura. Esto es importante para considerar la *justa autonomía* del orden ético, que no implica una *autosuficiencia* respecto al Creador, sino la distinción real entre *essentia* y *esse* en antropología. Según se ha visto, la *esencialización* no sería posible sin libertad, y la libertad sólo es trascendental si es dependencia creatural.

Sin embargo, la libre afirmación de la naturaleza humana –aludiendo a una expresión de Millán Puelles– pertenece a un horizonte distinto a la *búsqueda* de réplica y aceptación. La búsqueda es cierta tensión cognoscitiva y

---

<sup>172</sup> Los ángeles aceptan una esencia o vida puramente espiritual, conferida a cada uno de manera distinta y cabal. Al igual que el ser humano, su vigencia como criatura es la libre aceptación y realización de dicho talento, que a nadie más se le dará. El ángel sí puede agotar su esencia, que es puro espíritu. Por eso, tradicionalmente se dice que a cada ángel se le puede nombrar según su *misión*: aceptar la *misión* es agotar libremente su esencia. Si el ángel no agotara su esencia sería infiel a su condición de criatura. Un ángel caído sería lo más abominable: la libre antítesis cabal de una esencia creada.

amorosa, que nunca termina de aferrar, no tanto por deficiencia del buscador, sino por la altura de lo buscado. Esto acontece respecto al conocimiento del ser personal, creado e Increado. Iluminar «hacia abajo» –es decir, hacia la realidad esencial e inferior al *esse* personal– implica *omitir* la búsqueda<sup>173</sup>.

Cuando la persona *se ocupa* de lo inferior al *ser personal* –creado o increado– propiamente no *busca*, sino que *encuentra*, o avanza *de encuentro en encuentro*. El ser humano no tiene por qué «ir» hacia la realidad: de antemano *se encuentra* en ella, es decir, *co-existe* con el *ser* y la *esencia* extramental. De lo contrario, todo lo cognoscitivo sería imposible para la criatura: tanto la verdad del conocimiento operativo, como el abandono del *límite mental* mediante los hábitos cognoscitivos. Cabe señalar que, cuando se conoce a Dios a través de lo que Polo llama la «advertencia del *principio de identidad*», no se trata de un *encuentro*, sino de *advertencia incoada*, porque propiamente no se *advier*te el *ser divino*, sino la persistencia creada en apertura o referencia hacia la *máxima amplitud*; por eso, se vislumbra como *Origen insondable*. No se trata, propiamente, de una búsqueda, sino de una advertencia incoada o inagotable.

En lo *práctico*, la persona *se encuentra* ante sus propias manifestaciones y las de otras criaturas personales. Por eso, «la aceptación que la persona busca, la esencia la encuentra en tanto que el tema es inferior al método. Si la aceptación del método está asegurada, la búsqueda es omitida y la libertad se extiende [hacia la esencia humana]»<sup>174</sup>. Cuando conocimiento y amor *se ocupan* del orden esencial creado, inferior y distinto de Dios, la esencia es *perfeccionada*. Esto siempre acontece en el marco de una *praxis*, ya sea de tipo *técnico-productiva* –respecto a la esencia del universo el ser humano se perfecciona perfeccionando el mundo– o una *praxis ética* –respecto a la esencia de las personas–. Las criaturas personales son capaces de *dar* y *aceptar* efectivamente los *dones* constituidos a nivel esencial.

Cuando conocimiento y amor se dirigen hacia el *ser personal*, nunca se puede afirmar que se *conozca* o se *ame* lo bastante, pues la realidad del *esse* personal siempre será desbordante. Por sí sola, una persona nunca *se encuentra* ni se conoce *totalmente* como *quien es*, sino que *se busca* o *se alcanza* sin agotarse: es lo que indica el valor metódico del carácter de *además*. Por otro lado, como la persona no es, sino que sobre todo *será*, el amor a su altura implica un *seguir*

<sup>173</sup> Cfr. AT, II, pp. 60-63; 72; 75, nota 97; 80-81; 82, nota 112; 86; 215-216; 228.

<sup>174</sup> AT, II, p. 25.

*miento*, una renovación constante, para no *desfuturizarse* o quedarse atrás. Sólo cabe un genuino conocimiento y amor interpersonal si es fiel a la condición de *futuridad* que implica la existencia personal. Entre seres humanos el amor auténtico da lugar a una historia siempre renovada de amistad y donación, abruptamente truncada por el final de la vida terrena.

La *praxis*— sobre todo la *praxis ética*— se distingue de la pura *tensión* o *búsqueda*, porque aquella se constituye por una serie de logros que, alcanzados — encontrados— van quedando y se añaden en genuino crecimiento. Ciertamente, el plano esencial es una manifestación del orden trascendental. Cuando la persona está íntimamente en *tensión* o *búsqueda*, la esencia será más rica como manifestación cognoscitiva y amorosa. Si no abdica del *carácter de además*, la persona siempre podrá aportar en novedad hacia el mundo y la vida humana, propia o ajena. Pero para aportar es necesario *ocuparse* del nivel esencial, y en cierto modo *omitir* la búsqueda<sup>175</sup>.

Dicho de otra manera, la *perfección* o *excelencia* ética sólo se alcanza *éticamente*, y no a nivel trascendental. El «éxito» conquistado a este nivel se logra según las reglas propias del horizonte de la *praxis*; ésta es la *justa autonomía* de la ética, anteriormente aludida. Por eso, si una persona está efectivamente perfeccionando su naturaleza, pero no orienta su existencia al Creador, esto no medra el crecimiento y esencialización, aunque ciertamente la esencia no alcanza su mayor suficiencia o altura.

Por eso, Polo afirma que «la omisión de la búsqueda no es una alienación vacía, sino el proceder de *ver-yo* sin que ello signifique ninguna mengua para él. La cuarta dimensión del abandono del límite mental se ha descrito como *quedar creciente*; es creciente en tanto que suscita actos. En definitiva, *ver-yo* significa suscitar, al igual que *querer-yo* amor y la manifestación vida añadida. De manera que la persona humana *es viviente buscando la réplica* [esse] y *encomendando la aceptación a Dios* [essentia]. Sin la búsqueda y la encomienda a Dios, la esencia suscitante del límite mental y constituyente del amor es imposible»<sup>176</sup>, se puede añadir, porque sería un esfuerzo en vano, sin trascendencia, un mero esfuerzo de operatividad inmanente como *auto-perfeccionamiento*.

<sup>175</sup> «A su vez, el don que procede de la aceptación personal es el amor humano. La omisión de la búsqueda es ocupada por el don esencial. Tal ocupación es el compromiso de la persona que describo como *constituir*», AT II, p. 228.

<sup>176</sup> AT, II, p. 81. El subrayado es mío.



Para perfeccionar su naturaleza, la persona necesita ocuparse del orden esencial, canalizar sus fuerzas cognoscitivas y tendenciales hacia dicho cometido. Sin embargo, el sentido de dicha actividad es donal, es decir, abierto a la trascendencia. Si la existencia estuviese inicialmente aislada, la perfección de la naturaleza no sería personal. Asimismo, si ella no pudiese destinar sus dones para que otra persona los aceptase, tampoco sería una actividad personal. El amor es el sello de la trascendencia y la distinción en el *acto de ser* personal. Por eso Polo afirma con tanta rotundidad que sin una existencia como búsqueda, cuyos dones son constituidos en apertura o espera de aceptación, la esencia como amor (don) es imposible. Todavía más: sólo si la persona refiere libremente al Creador puede garantizar un crecimiento irrestricto en su vida ética.

Que la persona *se reconozca* como criatura y *se acepte libremente* como tal implica mucho más que adquirir un amplio «horizonte de sentido» para la vida práctica. Cuando la existencia se trueca en *búsqueda* de réplica y aceptación, todas las fuerzas de la intimidad entran en tensión, en referencia libre hacia aquello que permita *futurizarse*, es decir, que la riqueza personal no se marchite o desvigorice. La voluntad, como la inteligencia, es una facultad esencial o espiritual abierta a crecimiento irrestricto. No significa que la persona humana llegue a ser «la virtud encarnada», pues su vida, al ser intracósmica y biológicamente diferenciada, tiene unos límites y condiciones que no le permiten agotar su especie.

Crecimiento irrestricto de la voluntad, en la criatura humana, significa que, por creación, nada obsta para que el florecimiento ético personal sea *imparable* durante esta vida. Desde luego, se trata de un crecimiento libre, y puede ser frenado desde la propia libertad. Pero una vez la libertad se extiende hacia la esencia, con todo lo que se dispone aquí y ahora –la vida práctica siempre está situada–, lo único que puede realmente frenar dicho crecimiento es la falta de aceptación de los dones. Si los esfuerzos de trascendencia en el plano ético se topan con una muralla de indiferencia, el carácter de *don* que entraña toda aportación personal permanece sin cumplirse, por la ausencia de *aceptación*: el amor sin correspondencia se sofoca.

La aridez de una ética heroicamente vivida en soledad conduce al agotamiento del amor; más aún, el amor sin reconocimiento o aceptación se nulifica por incompleto: no es trascendencia, ni donación, sino un triste despilfarro. Tal sería el caso del virtuoso que, en vez de recibir aceptación o reconocimiento, fuese aborrecido por sus semejantes. Si la motivación para vivir dicho «heroísmo» ético fuese el amor propio o la autorrealización, no habría tras-

endencia, ni amor genuino, ni vida personal, que reclama el *encuentro* y unión con otras personas –la aceptación mutua–<sup>177</sup>. Es inútil vivir virtuosamente si nadie acepta los *dones* de la intimidad efusiva.

Para que la vida ética florezca, es necesario un refrendo, que no se debe confundir con la motivación ni con la recompensa. Para romper con cualquier sospecha de que esto introduce un cierto egoísmo, es necesario tener en cuenta las tres dimensiones en la estructura donal, que garantizan la inter-personalidad en lo amoroso. El donante es transparente al recibir la aceptación del don que ha constituido con generosidad, es decir, lo único que se mira es el amor del amado. Esta es la acreditación de que su amor como donante se ha cumplido, que no ha caído en vano. Lejos de detener la donación, esto la anima y la promueve. La gratitud y el reconocimiento demuestran su profundidad antropológica, como la mejor manera de cultivar el amor y la capacidad de aportación en alguien.

Se debe tener en cuenta que, aún con el refrendo de la aceptación humana, gozando de la compañía de otras personas con elevada calidad moral y sincero amor mutuo, ninguna criatura puede ofrecer la *aceptación cabal* del *amor* o de la esencia en las demás criaturas. Sólo podrá acoger algunos aspectos de la vida transformada en *don*, pero no todos. Existen actos de la persona que, al parecer, no son aceptados por nadie: el amplio campo de los buenos pensamientos y deseos «del corazón», así como los momentos en soledad. A esto se podrían añadir incluso aquellas obras buenas que no se consuman debido a contingencias imprevisibles; un dar que no pudo consumir su don, también está abierto a cierto reconocimiento.

Por eso, para que no se frustre el *dar* creado, es imprescindible que el Creador acepte los dones: «sólo porque Dios se digna aceptarlo, el *dar* creado no se frustra»<sup>178</sup>. Kant ya había afirmado que en la conducta ética la *idea* de Dios adquiere sentido<sup>179</sup>, y a su vez, dicha idea funciona como postulado

---

<sup>177</sup> «¿En que sentido se posee el bien? En ningún caso debe confundirse el acto con lo otro, porque así se pierde la tensión del equilibrio deseante. Conviene hablar de unión proporcionada por la correspondencia: amarse como amante precisamente por saberse amado, puesto que sólo así el amor del otro no está obligado a destruirse. Y esto es la culminación de la felicidad. La unión es la mutua aceptación. De este modo se completa la estructura donal según una *circumincessio* medida por lo que es posible a la esencia de la persona humana» AT, II, p. 208.

<sup>178</sup> AT, I, p. 211. El subrayado es mío.

<sup>179</sup> «No se puede proporcionar realidad objetiva a idea teórica (*theoretischen Idee*) alguna, ni se puede probar ninguna, salvo la idea de la libertad y precisamente porque ésta es la condición de

de la razón práctica. Sin embargo, desde el planteamiento de Polo no basta actuar «como si» Dios existiera, ni tampoco es suficiente buscar un *sentido* para la vida ética. Sólo algo, o mejor dicho, *alguien tan real* o vigente como el *dar* personal puede, efectivamente, vigorizar el crecimiento ético de manera irrestricta. En este sentido Polo alude a Santo Tomás, para quien un amor no correspondido debe ser destruido.

En una exposición sobre cómo la gracia divina nos hace dignos de amor por parte de Dios (*gratia gratum faciens*), el Aquinate afirma que el efecto propio de la gracia es hacer al hombre *capaz de amar* a Dios, pues la gracia le ilumina o da a conocer que Dios le ha amado primero. Preferentemente, la intención del amante es ser *re-amado con dilección* (*ut a dilectio reametur*), y esta es la tensión propia que llevan los esfuerzos amorosos: atraer el amor del amado. Si esto no acontece, conviene que el amor se disuelva<sup>180</sup>. Ser correspondido o *re-amado* es la *aceptación* que busca el donante, no por afán de egoísmo, sino como la transparente unión entre personas o *aceptación mutua*, que es la consagración del amor logrado.

En diversas ocasiones, Polo señala que Nietzsche se equivoca al pensar que los humanos somos soles, capaces de dar calor hacia lo inferior, pero incapaces de calentarnos mutuamente<sup>181</sup>. En cierto modo, aún el amor humano más cálido tiene algo de frío, pues no llega a *rozar* a la persona en el núcleo íntimo del *acto de ser*. La persona estaría condenada a la soledad si, desde su inicio, toda su efusividad procediera de manera semejante a la de un *principio*, como una emanación. Sin embargo, el amor humano está precedido por otro amor: la predilección divina, que *crea* o *da* el ser por un amor de predilección.

---

la *ley moral*, cuya realidad es un axioma (*dessen Realität ein Axiom ist*). La realidad de la idea de Dios (*Gott*) sólo puede ser probada a través de ésta y, por tanto, sólo con un propósito práctico, luego puede ser probada únicamente para este propósito, es decir, obrar del mismo modo que si hubiera un Dios (*Die Realität der Idee von Gott kann nur durch diese und also nur in praktischer Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, – also nur für diese Absicht bewiesen werden*), KANT: *Jäsche Logik*, I, §3, Anmerk. 2; *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden, vol. 5: Schriften zur Metaphysik und Logik*, WEISCHDEL W. (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956-1964, 5ª reimpresión 1983; Traducción de VAZQUEZ LOBEIRAS, M. J., *Immanuel Kant: Lógica*, Ediciones Akal, Madrid 2000.

<sup>180</sup> «Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. 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 hoc accadat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine sequitur, quod Deum diligat», *Summa Contra Gentiles*, III, 151.

<sup>181</sup> Cfr. AT, I, p. 63.

El amor debe ser correspondido para hacer justicia, ontológicamente, a un ser que es amar; de lo contrario, no sería un amar trascendental<sup>182</sup>. Polo considera que «el amar se trunca si se prescinde de la aceptación. [...] El hombre no puede prescindir de ser aceptado. Con todo, al amar y al ser aceptado se ha de añadir el amor. Por la Revelación sabemos que en Dios el Amor también es personal. En cambio, en el hombre el amor reside en sus obras: ‘obras son amores’»<sup>183</sup>. Es así que, cuando la existencia se trueca en *búsqueda*, lo coherente es que a nivel esencial se constituyan obras de amor a Dios, y que la esencialización adquiera nuevo impulso por dicha orientación.

Esto trae consigo dos consecuencias en el orden esencial. Por un lado, la necesidad de manifestar esencialmente el amor a Dios: la virtud de la religión. Por otra parte, que la vida ética manifiesta la vigencia creatural, en tanto procede de una intimidad personal en tensión o búsqueda de Dios. La vida ética, entendida según la estructura donal, encuentra vigencia plena cuando se lleva adelante como correspondencia al don divino de la esencia, es decir, vivir como criatura o *hijo*, en espera de la aceptación por parte de la paternidad creadora de Dios.

En este sentido se demuestra que, según la realidad humana, la principal línea de acción o directriz ética debe ser el amor de *dilección* hacia Dios *con todo* lo que la criatura es. Amar a Dios con dilección significa *preferirlo* sobre todas las cosas. Ciertamente, para constituir el amor la persona necesita ocuparse del orden práctico; búsqueda y encuentro se distinguen. Por ello, amar a Dios con todas las facultades humanas significa hacer, de la propia vida, un don a Dios. Esto trae consigo que todas las obras humanas, en el orden de la praxis, reciben una orientación en espera de recibir la aceptación por parte de Dios. La mayor altura de la vigencia creatural en la esencia personal es la de *vivir*

---

<sup>182</sup> «El amor no es tan sólo una relación querer-bien, sino una relación mutua. Hablando en absoluto, la correspondencia siempre se da. Si se hiciera imposible, habría que matar el amor, el cual no es una relación de una sola dirección, sino recíproca; comporta un renacer que incluye el bien, pero lo trasciende desde los dos lados, es decir, desde el amar y el ser correspondido. [...] lo que sostiene Tomás de Aquino es serio: la correspondencia es intrínseca al amor. Por tanto, renunciar a ella es ilegítimo, no sólo en sentido moral, sino ontológicamente. El hombre sabe que Dios le ha amado primero. La observación de Tomás de Aquino nos pone sobre la pista: sin correspondencia el amar no es un trascendental.», AT, I, p.62-63.

<sup>183</sup> AT, I, p. 214. «El amor requiere correspondencia, si no el otro no es suficientemente otro», AT, II, p. 204.

*como hijo*, es decir, encomendar al Creador que acepte la vida entera, toda la praxis, en calidad de *don*.

Se podría cuestionar aquí la validez última de dicho planteamiento ético y antropológico, pues Dios no *necesita* aceptar el don de la persona humana. En efecto, el Creador no requiere aceptar a la criatura, ni se beneficia al respecto: de ahí que sólo puede tratarse de un acto amoroso y completamente gratuito. Por otro lado, quien sí gana *secundum rem* es la persona, cuya naturaleza es perfeccionada por el esfuerzo de hacerse un digno don para la aceptación divina.

Recapitulando un poco, conviene observar que la persona puede encontrar réplica a nivel esencial, y esto es indispensable para el florecimiento de la vida ética. Sin embargo, a falta de una réplica cabal –porque ninguna persona puede aceptar todos los dones, ni puede aceptar enteramente al prójimo en su *acto de ser*–, la persona corre el riesgo de perder su vigor hacia la *ocupación* en el orden esencial o *vida ética*. No se trata de la «motivación» para actuar, sino de la réplica que exige la entraña de toda donación: la efusividad y aportación humana no puede ser un derroche en vano. Humanamente esto se puede constatar a diversos niveles. Cuando una persona no es reconocida en sus iniciativas, simplemente deja de tenerlas –o de ofrecerlas–; un tesoro que permanecerá oculto, cuyo valor es insospechado. Por eso, para un crecimiento irrestricto en el orden moral, se requiere la *aceptación* por parte del Creador.

Respecto a la *justa autonomía* de que goza la realidad ética, aunque la persona no adquiera ni manifieste a nivel esencial su vigencia como criatura –*vida de filiación*–, está sujeta al juicio divino. Esto se debe a que el horizonte ético –sin considerar la libre orientación hacia Dios–, es manifestación de la *radical dependencia* respecto al Creador. Esto se advierte mejor desde la *libertad nativa*, que se extiende hacia la esencia de la persona. Así, se vislumbra la soberanía del Creador, que para las personas creadas es *Señor*. Por otro lado, el juicio también es un «derecho» de la criatura, pues en el fondo, nadie es capaz de adivinar si su *vida* –esencialización– ha sido plenamente coherente con su *existencia*, a menos que se reciba una iluminación o conocimiento superior al entendimiento agente.

Según esto último, la *vida de filiación* –manifestación del más alto vigor de la persona como criatura– es un vivir de cara al juicio, constituyendo el amor –*esencializándose*– en espera de la aceptación divina. Vivir como hijo de Dios es atenerse de antemano al juicio, como antesala de la amorosa aceptación divina. El sentido filial de la ética es incompatible con la angustia, terror y temblor

hacia la mirada divina; en todo caso, por la transparencia del donante, el temor de no vivir como hijo se traduce en el temor de fallarle a Dios. Aunque las obras de la criatura no construyan ni determinen la aceptación de Dios, las señales del amor creador permiten otear que el juicio no puede ser un dictamen caprichoso, ajeno a la razón y al amor.

En suma, con palabras de Polo: «sin la búsqueda personal de Dios, la esencia humana no sería relevante. De acuerdo con el carácter de *además*, la persona sabe en esperanza que el encuentro esencial no es definitivo, sino que en la medida en que la búsqueda se abisma en la réplica, la esencia será traspasada por el intelecto personal. Abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la esencia está asociada. Sin esa esperanza, el encuentro esencial sería un fracaso, que la persona no puede justificar. Esta observación vale también para el amor y para la vida. Según la futuridad de la libertad trascendental, el amor está a la espera de la aceptación divina. Asimismo, esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte»<sup>184</sup>. Abundan los testimonios culturales sobre esta sabiduría humana: la recompensa a una vida virtuosa se da en una vida ultraterrena.

En síntesis, cuando la *libertad nativa (dependencia radical)* se extiende hacia la esencia humana se constituyen dones destinados a la aceptación (esencia de la persona como *don*). Ocuparse en constituir dones es el florecimiento de la vida ética, o libre perfección de la naturaleza humana. La aceptación de los dones constituidos en la propia vida se puede encomendar a otras criaturas, y se puede encontrar en ellas, aunque no completamente. Por eso, si la persona no quiere verse defraudada o confundida siempre que otorgue amorosamente, debe confiar que los *dones* serán *aceptados* por parte del Creador.

El pleno sentido de la ética está en vivir ofreciendo libremente los dones –la esencia, la vida entera– en espera de la aceptación divina. Sin embargo, en esto no consiste propiamente la *dependencia libre* hacia el Creador, sino que aquella es su manifestación esencial. Cuando la *libertad de destinación* se comunica al amar personal, no se busca la aceptación de un *don*, sino que el *ser creado* (el *dar*) se orienta en búsqueda de *ser aceptado*. En este sentido, la libertad de destinación se manifiesta en la esencia humana transformada en *don* o *culto* hacia el Creador.

---

<sup>184</sup> AT, II, p. 81.

## c) Dependencia libre como enamoramiento

Según la condición limitada del ser humano, cuando se quiere *dar* algo a Dios, no se puede entregar la propia existencia, pues no se dispone de ella. Previamente se mencionó que esto es indicativo de que, en la criatura, *dar* es inferior a *aceptar*. Como la criatura ha aceptado todo de parte de Dios, estrictamente, no puede darle nada ni Dios puede esperar nada de ella, excepto algo: la *aceptación libre* de sí como criatura y de Dios como Creador.

Respecto de esto, Polo escribe: «no aceptar ser quien se es, es sumamente grave; querer ser otro es producto de la desesperación. Pues *cada quién* es un don debido al amor de predilección. La persona humana es una novedad radical porque es creada directamente por Dios. El contraste entre los hombres posibles que no llegan a ser y los que son, pone de manifiesto la dignidad personal y su dependencia de un amor divino de predilección. Se ha de responder con *amor de dilección* [dependencia libre de la esencia, que manifiesta la libre vigencia como criatura] al amor de predilección. Es obvio que tanto el amor de predilección como el de dilección son libres y superiores a lo que en la tradición se llama acto electivo, porque éste se refiere a los medios, y los amores aludidos no»<sup>185</sup>. Aceptar es tan *donal* o amoroso como el dar. Por eso, el amor que la criatura puede ofrecer a Dios debe ser manifestación de lo único que, estrictamente, puede *dar* a Dios: una *libre aceptación* de sí misma como don creado.

En esto se conoce o alcanza la *dependencia libre* respecto al Creador según el amar personal, convertible con el resto de trascendentales personales como dependencia libre. La *aceptación libre* del Creador se convierte con la *co-existencia libre* con Él (*adorar-yo*). Se convierte asimismo con la búsqueda de réplica, que es la apertura en espera de *aceptar* la luz superior que iluminará la propia existencia, que será un don del *Trascendens*.

En especial, es importante la conversión del *amar* personal como *dependencia libre* con la libertad de destinación<sup>186</sup>. Como expone Salvador Piá: «El sentido más alto y radical de la libertad se cifra en la libertad de destinación [...] lo que equivale a darse por amor a Dios. De este modo, la libertad trascendental se convierte con el *amar* personal: la *no desfuturización* del futuro

<sup>185</sup> AT, II, p. 205. El subrayado es mío.

<sup>186</sup> Cfr. AT, I, p. 211, nota 32; *ibid.*, pp. 219, 226, 228, 237.

y la *inclusión atópica* en la *máxima amplitud* se convierten con el *dar* y *aceptar* humanos. En esta entrega es donde reside la aceptación de Dios por parte de la persona humana. Por eso, aceptar a Dios equivale a cumplir su voluntad: donación como ser o entrega personal»<sup>187</sup>. De esta manera, la riqueza temática del amar personal permite abordar con mayores luces el tema de la destinación y dependencia libre de la criatura.

El amar personal permite descubrir que *destinarse* es *aceptar libremente* la propia existencia como un don del Creador. La *libre aceptación* en la criatura se trueca inmediatamente en *dar*. Así pues, el *dar* creado, en su mayor altura, es *destinal*. El carácter propio de los dones o regalos es estar destinado *a alguien*. Ciertamente, el primer destinatario del don divino es la criatura. La criatura no puede «tomarse» y «otorgarse» a Dios, sino buscar que él le *acepte*, o *re-coja*.

La índole interpersonal de la destinación se esclarece si se toma en cuenta la explicación más sencilla que Polo da a los alumnos de antropología: la libertad es *personal* si tiene un *beneficiario*. En la mayor altura de la libertad trascendental, el destino es un beneficiario. Esto hace más justicia a la noción de Dios como *fin último*, porque el *destino* no es algo, ni un punto de llegada, ni siquiera un paraíso o tierra de Jauja, sino *alguien, otra persona*. Aquí cabe utilizar otro término: *destinarse* es *dedicarse* a Dios. En el lenguaje jurídico romano la *dedicatio* designa el acto colectivo o social por el que ciertos lugares o bienes se *destinaban* hacia lo sagrado<sup>188</sup>. La *dedicatio* no es todavía la *consecratio*, es decir, esos bienes todavía no son poseídos efectivamente por lo divino, no son *res divina*. En el amor humano se sigue utilizando este término: se suelen *dedicar* las canciones, poemas, obras, etc. a aquella persona que se ama. El enamorado dedica, en espera de que aquello sea aceptado con amor. Así también, la existencia personal destinada está *dedicada* a Dios, pendiente de recibir la aceptación por parte de Dios.

Esto parecería contradecir la primera afirmación: que la persona es incapaz de entregar su propio *actus essendi*. «Lo que el hombre otorga a Dios es

<sup>187</sup> PIÁ TARAZONA, S., «La libertad trascendental como dependencia», en SP I (1999) 97.

<sup>188</sup> Cfr. MROZEK S., «Sur la 'dedicatio', la 'consecratio' et le dédicants dans les inscriptions du Haut-Empire romain», en *Epigraphica*, 66 (2004) 119-134. Según este autor, por algunos testimonios monumentales se puede comprobar una cierta aproximación semántica entre *dedicatio* y *consecratio* durante el Bajo Imperio Romano. Mientras que la *dedicatio* siempre fue un acto social, por parte de los *dedicadores* –sea por alguien de la *plebs*, o con cierta autoridad–, en el s. IV el cristianismo retoma el significado estricto de *consecratio* como un acto expresamente divino, que sólo puede ejercer alguien del *ordo sacro*.



insignificante. Pero la aceptación divina dota a la ofrenda humana de un valor superior al que de suyo tiene. Por eso, aceptar es el refrendo del don humano, sin el que no significaría apenas nada»<sup>189</sup>. Como el aceptar divino es superior al dar humano<sup>190</sup>, la aceptación otorgada por Dios es lo único que puede llevar a cumplimiento la tensión del *amar* como entrega personal. La *libertad de destinación*, por tanto, no es la efectiva y cumplida entrega de la existencia, sino la *tensión o búsqueda* de aceptación.

Por eso, aunque el *dar* creado sólo puede constituir dones a nivel esencial, sí puede *orientar* la existencia y ser insistentemente, existencialmente, *búsqueda de ser aceptado*. Todo lo que la criatura da debe ser aceptado para que no se frustre: por eso la esencia se destina a la aceptación. El *dar* humano es incapaz de entregar su propio *esse* de manera total y efectiva, pero esto no implica que sea incapaz de ofrendarlo *realmente*. La vigencia creatural de mayor altura en el amar personal creado no es dar, sino ofrecer la existencia, ponerla en vilo, con inquietud pendiente de la aceptación. Esta entrega personal se manifiesta esencialmente a través de la sindéresis como vigilancia amorosa –*cor meum vigilat*<sup>191</sup>–, que aprovecha cada ocasión práctica para ofrendar los dones propios del amor filial.

La *dependencia libre* respecto al Creador es *enamoramiento* o *búsqueda*, en este caso, de aceptación. Según Polo, el enamoramiento equivale al *encuentro con la verdad del amor*. Esto no es tanto el conocimiento de una verdad sobre algo, sino sobre *alguien* que *me* ama. Este conocimiento se debe al *hábito de sabiduría*<sup>192</sup>, por cuanto dicho hábito descubre la propia condición de criatura y, con ello, la paternidad puramente libre del Creador. «El encuentro inmediato de la verdad del amor, que llamo enamoramiento, deja pendiente la aceptación. Por eso, cabe distinguir el enamorarse de Dios y de otra persona humana, pues en el primer caso, si el don se cumple cabalmente, la aceptación es segura, y en el segundo no»<sup>193</sup>. De esta manera, la destinación no es un salto hacia el vacío, sino que está apoyada por lo sapiencial, es decir, por el conocimiento de Dios a partir del hábito de sabiduría.

<sup>189</sup> AT, I, p. 214.

<sup>190</sup> «Si aceptar no es menos que dar, es enteramente superior a éste cuando el que acepta es el Creador», AT I, p. 212.

<sup>191</sup> *Cantar de los cantares*, 5, 2.

<sup>192</sup> Cfr. AT, I, p. 230.

<sup>193</sup> AT, I, p. 230.

En la *destinación* no cabe temor, pues la *búsqueda* de ser aceptado por parte de Dios encuentra su fuerza en la predilección divina, cuyo signo más palpable es la propia creación. La *búsqueda* no significa no-tener-todavía amor, pues la predilección divina ya consta en la búsqueda: si soy criatura es porque he sido amado. Trocarse en búsqueda es, justamente, corresponder a esa predilección del Creador, en apertura para acoger un amor más alto de parte de Dios.

Así pues, el enamoramiento la búsqueda y espera de *ser aceptado* por su *beneficiario*, para consagrarse como *amar*. «Amar a Dios es trascendental en tanto que la persona prefiere a Dios; esa preferencia es *dilectio*. Por más que la persona humana no sea capaz de hacer de su amar un don trascendental –pues puede dar su amor a modo de don, pero no convertir ese don en persona–, aún así, *el amor está en la persona en estado de espera*, es decir, como amar en busca de aceptación. El amar espera ofrecer el don, y que ese don sea aceptado»<sup>194</sup>. Aunque incompleto o imperfecto –por cuanto la aceptación por parte del otro puede no constar todavía–, el *enamoramiento* realmente es *amar*.

Según esto, la criatura no puede amar perfectamente a Dios por sí sola, pues un amor sólo es perfecto si es correspondido. «Dios acepta misericordiosamente, no necesariamente»<sup>195</sup>. El amor no es cuestión de *uno solo*, sino mínimamente de dos. «Para caracterizar la búsqueda suelo emplear el término *destinación*, porque estimo que significa más que mirar al fin. Dicho de otro modo, detrás del bien está el amor. Descubrir el amor es vislumbrar a Dios. El amor requiere correspondencia; sin ella, el otro no es suficientemente otro. [...] La correspondencia, aunque no sea actual, se puede esperar. El amor unilateral es cosificante. Es preciso un acto mejor que descubra que el amor es una donación recíproca»<sup>196</sup>. Denominar el amor más alto de la criatura como *enamoramiento* designa bien esta entrega donde la aceptación por parte del amado –en este caso, el Creador– está pendiente.

Polo afirma que «el ser humano solamente es aceptado si da»<sup>197</sup>. Esto no significa que la aceptación esté supeditada a las obras –los dones–, sino que la *aceptación divina* se consuma en un *juicio* o *declaración de coherencia*, según se ha expuesto anteriormente. Por eso, la criatura debe *dar* algo o constituir un *don* desde su existencia. En el caso de las personas que se encuentren impedidas

---

<sup>194</sup> AT, I, p. 219.

<sup>195</sup> AT, I, p. 214.

<sup>196</sup> AT, I, p. 204.

<sup>197</sup> AT, I, p. 212.

para actuar externamente, esto conduce a pensar que la donación sólo puede constar de manera íntima, por los pensamientos, afectos y deseos. Por otro lado, cada persona es única: la mirada y sonrisa de un recién nacido es un agradecimiento inocente, una donación. Si en el juicio Dios mira la coherencia entre la esencia y el ser personal, según esto será un juicio particular, es decir, adecuado a *cada persona*. Por tanto, desde la propuesta de Polo, no cabe una moral reservada al orden trascendental, ni tampoco una moral puramente exterior, sino conforme a la realidad antropológica, *essentia* y *esse*.

Si la existencia entera se *trueca* en *búsqueda* de *ser enteramente aceptada*, en rigor sólo puede aceptarla quien la conozca de manera cabal: el *Trascendens*, luz superior que ilumina el intelecto agente. Esto también permite notar que el *enamoramiento* se convierte con la *búsqueda de réplica*: en la máxima cumbre del *amar* tendrá lugar un completo conocimiento de sí. En este sentido, como apunta Buber, el *Tú* divino esclarece el *yo* creado en una relación amorosa<sup>198</sup>.

El *adorar-yo* también se convierte con el *enamoramiento* gracias a la transparencia del donante. En *adorar-yo* el *yo* es lo de menos: para quien existe *adorantemente*, Dios es el único que importa. En este sentido, se pueden valorar expresiones espirituales como el famoso poema de autor incierto: «no me mueve mi Dios para quererte el cielo que me tienes prometido...», sin incurrir en error del así llamado «*amor puro*». El amar personal hacia Dios se puede llamar «desinteresado» sólo porque la *ofrenda* existencial del *amar* no intenta una *auto-salvación* –esto sería gnosticismo–: *sólo importa Dios*. La *co-existencia* amorosa donde todo se vuelca, se arrodilla y rinde libremente ante el Creador, se atiene a la aceptación divina, que conduce a la *unión* interpersonal, sin forzarla, respetando de antemano la libertad del amado.

En síntesis, a la persona corresponde existir como criatura libremente. «El hontanar del don personalmente aceptado es Dios. Por otra parte, como la persistencia no es un *acto de ser* subsistente rige el primer principio de causalidad, don creado cuya vigencia no requiere aceptación. La vigencia de la persona humana es la aceptación del don trocada en búsqueda: es la vigencia co-existencial. Si tal vigencia dejara de aceptarse, la persona se condenaría»<sup>199</sup>. Ciertamente, la dependencia radical es incondicional,

<sup>198</sup> Cfr. BUBER, M., *Yo y tú*, DÍAZ C. (trad.), Caparrós, Madrid 1993. Tit. Orig. *Ich und du*, Edinburg, 1923; cfr. SMITH, S. G., «The argument from meaning to God in Buber's *I And Thou*», en *International Philosophical Quarterly*, 27 (1987) 347-363.

<sup>199</sup> AT, II, p. 228, nota 292.

porque Dios no revoca sus dones. De esta manera la persona es *libre* para aceptarse o no como criatura. Dicha libertad no implica ambigüedad o indeterminación, que pueda traducirse en un impulso autodestructivo; no es una libertad para el suicidio.

En la criatura personal, la dependencia es activa, y se alcanza –como se ha dicho– como un trascenderse del mero depender como existencia a depender libremente. Para la criatura personal «depender tiene carácter donal: depender es *entregarse*. El hombre no es que dependa sino que *lleva a cabo el depender*, no está sometido al depender, sino que libremente depende, y además, si no se depende libremente no se depende, o depender sería un hecho bruto, pero no se podría decir que en el orden del ser mismo hay una dependencia. Para que en el orden del ser mismo haya una dependencia esa dependencia tiene que ser libre»<sup>200</sup>.

Como la existencia personal es trascendentalmente libre, es eternizable, abierta a un futuro *sin desfuturización*. Ante la temporalidad de la vida, la esencialización orientada a la aceptación divina significa sacar el mejor partido del tiempo vivido. Esto no es lo único, pues destinarse no sólo es cuestión de vida o muerte, sino de alcanzar una existencia plenamente personal. Sin la vigencia libre como criatura la persona se condenaría a vivir en funesta soledad. Por eso, según los trascendentales personales, para garantizar el vigor o suficiencia de la realidad personal no basta la *dependencia radical*. La persona necesita *aceptarse libremente* como criatura, para alcanzar una dependencia libre que le otorgue *suficiencia*, es decir, *un* horizonte de existencia más allá del límite temporal.

La libertad de destinación se describe como «posesión del futuro sin desfuturizar». Esta posesión no significa agotamiento, sino futuridad inagotable o eternización. En otras palabras, la persona está abierta a una existencia interminable como criatura, es decir, en dependencia o apertura trascendental. Cuando el Creador *da* su aceptación, la criatura *acepta* ese nuevo don. De esta manera se muestra que, cuando la *dependencia libre* de la criatura se *corona* por el refrendo divino de un nuevo don –o *nueva creación*–, la criatura será *pura aceptación*. Con otras palabras, la mayor altura de la *dependencia libre* como criatura es *aceptación*, en este caso, de la aceptación divina ofrecida como un *nuevo don*.

---

<sup>200</sup> *Persona y libertad*, p. 176. El subrayado es del autor.

## CONCLUSIONES

1. En antropología, Polo acierta en presentar una forma de entender la creación del universo y la creación personal de una manera que las diversas dimensiones humanas se integran para revelar la condición creatural, sin perder de vista la distinción e irreductibilidad de la persona respecto al universo. Los argumentos que propone para demostrar esto encuentran su mayor fuerza si se emprende el método peculiar que él propone. Este es quizás el punto más débil que tiene su planteamiento filosófico, que por otro lado, si queda confirmada la validez de su proyecto metodológico como un nuevo modo de hacer filosofía, en ello residirá su mayor virtud. Sin embargo, para todos aquellos que no asuman el *método* de la filosofía poliana, por el realismo que propone y la continuidad de los contenidos temáticos abordados, el discurso antropológico de Polo sobre la creación se presta a ser una original fuente de inspiración, que puede catalizar favorablemente la reflexión filosófica.

2. *Dicha aproximación intenta constituir un nuevo enfoque realista sobre la persona.* El proceder de Polo está inspirado en un realismo que intenta ir más allá de los parámetros impuestos por el conocimiento objetivo, para indagar en las fuentes del saber intelectual y sapiencial humano (el *nous* y el *hábito de sabiduría*). En este sentido, cuando expone su parecer acerca de la creación, busca también denunciar las desviaciones surgidas por un excesivo *intelectualismo*, así como por el *voluntarismo* e *irracionalismo* que pueden hacer mella en la búsqueda de la verdad. En primer orden, señala que el error filosófico más contrario al conocimiento de la creación es el *monismo*, en sus diversas formulaciones.

El estrecho vínculo de dependencia que la criatura guarda respecto al Creador no debe mermar la distinción radical que rige entre ámbitos de existencia. Por eso, a la par del monismo, el otro obstáculo que impide acceder a la creación es suponer una autosuficiencia o aislamiento de la criatura, lo que es en realidad imposible y enmascara la genuina condición de la existencia finita. Según entiende Polo, gracias al conocimiento habitual se logra conocer el acto de ser sin perder de vista su *dependencia* y *apertura* o referencia hacia el Creador. Esto se puede designar con la expresión *vigencia creatural*, que conjuga ambos aspectos de religación y direccionalidad hacia el Creador, innegociables para la criatura. En este aspecto, Polo continúa la doctrina escolástica sobre la relación trascendental de la criatura al Creador, y la profundiza, señalando que la criatura es, enteramente, pura dependencia o referencia hacia Dios.

Asimismo, al comprender dichos rasgos creaturales de manera intrínseca y activa por parte de la criatura, se reafirma que el Creador no posee una *co-relación real* respecto de la criatura –sino sólo una relación de razón, como se afirma tradicionalmente–. La criatura ejerce activamente su *dependencia* y *apertura* hacia Dios, porque dicha actividad se equipara con su *acto de ser*. Este no es un ejercicio de autosuficiencia, porque es otorgado por el Creador, y de esta manera se explica que Dios tenga la primacía absoluta sobre todo *acto de ser*. A esto se añade que, justamente, dicha actividad es un *dependere* de Dios, y por tanto, en ningún modo aislarse de Él.

3. *La estructura ontológica de la criatura personal propuesta por Polo engarza con la tradición antropológica cristiana.* Junto a las consecuencias de la distinción real *essentia-esse*, Polo añade otra distinción real en el ser humano: *naturaleza*, *esencia* y *acto de ser*. En esta distinción se puede observar cierta continuidad con la distinción *cuerpo, alma y espíritu*, de procedencia paulina, que se prolonga en la reflexión patrística. Si bien la distinción bíblico-teológica sirve para explicar la realidad presente en el ser humano que va más allá de la creación, es decir, en la antropología bíblica del Nuevo Testamento se entiende por *espíritu* la condición del *hombre nuevo* y sobrenatural, elevado por gracia a participar de la vida íntima de Dios.

Nuestro autor no pierde de vista la distinción entre orden natural (*creación*) y sobrenatural (*nueva creación*). La manera en que se puede aceptar un cierto paralelismo entre la tridimensionalidad ontológica del hombre que él propone (*natura, essentia* y *esse*) y la terminología bíblica es, justamente, porque la gracia supone la naturaleza. El ser humano sería creado con una dimensión *espiritual trascendente*, distinta de la *espiritualidad* que es fruto de elevación sobrenatural. Según los lineamientos de la antropología poliana, la gracia sería aceptada o acogida a nivel trascendental humano, como transformación del *esse*. Es así que la renovación o «nuevo nacimiento» por la gracia no es un nacimiento físico (*naturaleza*) ni moral (*essentia*), sino una genuina renovación existencial u ontológica (*esse*), como justamente se explica en la doctrina cristiana.

De otra parte, se debe señalar que la dimensión antropológica *trascendental* señalada por Polo no establece una ruptura respecto a la dimensión operativa y práctica, sino que ésta última es manifestación de lo que rige a nivel más profundo y, por tanto, ha de ser coherente con ella. La condición creatural humana no solamente rige a nivel ontológico, sino que está llamada a extenderse libremente hacia los aspectos más exteriores y visibles de la esencia humana, para que el *hombre* entero adquiera suficiencia como criatura. Desde los pre-

supuestos antropológicos que ofrece este planteamiento no cabe, por tanto, desarrollar una *ética trascendental*, aislada del valor de lo operativo, sino máxime, rechazar toda ética superficial, vacía o incoherente respecto a la intimidad personal. Si el ser humano alcanza su condición de criatura, es consecuente que *viva* como tal, o de lo contrario, sería incoherente al descubrimiento de su existencia profundamente vinculada hacia el Creador.

Respecto a la antropología contemporánea, es de señalar que Polo suma esfuerzos con otros intelectuales cristianos que, particularmente en los últimos decenios, han buscado reforzar los argumentos antropológicos sobre la existencia de Dios. Desde su particular aproximación, intenta acceder a la dimensión más alta del ser humano, para demostrar que la validez y congruencia de argumentos como el deseo de trascendencia e inmortalidad –*futuro sin desfuturización*– no procede tanto de una recopilación de múltiples experiencias y testimonios, sino que el punto de partida es la «experiencia» *sapiencial* interior al ser humano, que se descubre *co-existente, libre, cognoscente y amante*, en apertura hacia un futuro inagotable, que sin la convivencia con otras personas sería estéril y, por tanto, se promueve como búsqueda de encuentro y comunión amorosa, es decir, una tensión hacia la *co-existencia* capaz de satisfacer sus anhelos.

4. Según el planteamiento de Polo, mientras que la vigencia creatural del ser cósmico rige de manera unidireccional como *primer principio* o *existencia causal*, en la persona creada dicha vigencia se realiza en las cuatro direcciones o sentidos trascendentales de la existencia personal. No son cuatro criaturas en una, pues los cuatro modos en que cumple suficientemente su condición creada son mutuamente convertibles, y por tanto, corresponden a una sola criatura. Por la libertad del ser personal, en la vigencia creatural señalada por los trascendentales rige una dualidad en cada uno de ellos. La inagotabilidad del carácter de *además* está radicada en Dios como pura dependencia, que libremente se trueca en co-existencia libre con Dios o *adorar-yo* (existir *adorantemente*). La dependencia pura de la libertad como *futuro* (libertad nativa) se puede orientar libremente hacia la *posesión del futuro sin desfuturización* (libertad de destinación).

La cima cognoscitiva humana, el intelecto agente, es *pura apertura* hacia el Creador porque es *transparencia* o apertura hacia la Luz Increada, que libremente se trueca en búsqueda cognoscitiva de réplica, en tensión hacia aquella Persona que le conoce cabalmente y puede iluminar el sentido de la propia existencia. Si la existencia humana es un don del Creador, debe ser *pura acepta-*

*ción* o *dependencia radical* hacia Él. Cuando la criatura *se acepta libremente* como tal, perfecciona su esencia constituyéndola un don en espera de aceptación divina, realizando toda su vida ética con sentido de filiación o amor a Dios. A nivel trascendental, la dependencia libre como *amar* personal es el enamoramiento, es decir, una entrega que está pendiente de ser aceptada.

5. *Conocer a la persona como criatura permite complementar la teodicea con aquello que se vislumbra sobre Dios desde la antropología trascendental.* La prolongación de la teodicea a través de la metafísica no sólo es posible, sino que es un requisito para que el conocimiento filosófico sobre Dios pueda iluminar el sentido de la existencia y la vida humana. Cuando los atributos divinos que se conocen a partir de la estructura metafísica del *ente impersonal* se aplican a la existencia personal, se descontextualizan, y con ello, se presta a una confusión sobre lo que dichos nombres divinos indican. A la postre, esto desemboca en una pobre concepción de Dios a partir del ser humano.

Por ejemplo, el carácter de *Reserva* –Dios es *mucho más* que el haber creado–podría llevar a presumir una *indiferencia* del Creador respecto a la criatura personal; no se vislumbran motivos en Él para «interesarse» por la existencia particular de cada ser humano. Sería interesante indagar, en otra investigación, en qué medida el *deísmo* es fruto de una simetrización de los atributos de Dios conocidos a partir de la ontología hacia los rasgos personales de Dios, conocidos por la antropología y teología. Otro caso similar sucede cuando a Dios se le considera Insondable: es requisito imprescindible que la criatura humana vislumbre *personalmente* dicho atributo como una invitación o llamada a buscar sumergirse en dicha profundidad, en vez de sucumbir ante el tabú de un ámbito impersonal y cerrado, del que no se puede esperar un eco o respuesta y, mucho menos, una réplica: conocer a Dios sólo como Insondable significaría, para la existencia personal, que el Misterio divino es tinieblas y no luz.

Por otra parte, aunque se vislumbra la libertad divina a través del atributo de Reserva Originaria –Dios crea *propter semetipsum*–, desde la sencillez de la existencia impersonal se puede conocer a Dios como *Bien*, pero no se vislumbran los rasgos personales de su *amor*. Sin duda, el Creador no aniquila su creación, y más si se considera que ésta es un primer principio que existe con *incondicionalidad efectiva* –una vez creado, el *primer principio* no puede dejar de depender de Dios y, por ello, no puede dejar de existir–. Sin embargo, lo que entraña la *bondad* va más allá de la noción negativa que se acaba de señalar.

Por eso, se requiere una aproximación antropológica hacia el Primer Principio Absoluto por la que se le puede vislumbrar con atributos tales como



Creador o Fuente de la existencia, Persona Increada, Dios, Eterno, Destino, Luz, Trascendente, Misericordioso, Dador, Padre, Origen, Plenitud y Ser Subsistente, entre otros títulos. El carácter personal del Creador se vislumbra a partir de los trascendentales personales, según la dualidad de su vigencia creatural. En un primer nivel se vislumbra a Dios desde la dependencia radical. Pero es preciso ahondar también sobre lo que se conoce a partir de la libre dependencia respecto a Él.

a) Cada existencia personal es inexplicable. Por eso, más allá del azar y contingencia durante la epigénesis de un viviente humano singular, la razón de ser de ese *quien* único e irrepetible es la predilección amorosa del Creador. Así, Dios se vislumbra como Dador Misericordioso, que crea la existencia como *don*. A partir de la condición donal humana el resto de trascendentales personales se descubren como un don amoroso del Creador, que no cesa de asistir a la persona para que crezca de manera libre, cognoscitiva y amorosa, perfeccionando su naturaleza a través de distintos tipos de co-existencia con el universo –en la *praxis científico-técnica*– y con otras personas humanas –en la *praxis ética*–.

Aún cuando la persona ignore su condición de criatura, o libremente la rechace, su realidad no dejará de ser fruto del amor divino, y dicho amor reclama ser aceptado. Es por ello que se puede vislumbrar un juicio del Creador acerca de la coherencia entre el don que ha otorgado y su acogida: Dios es *Señor* de toda existencia personal, que no reclama un sometimiento forzoso que conduzca a la criatura hacia una existencia de esclavitud, sino que –en coherencia con la gratuidad amorosa de su don– pide a cambio la libre y enamorada entrega filial de su criatura: el Creador se descubre así como *Padre*, del que se espera una aceptación que consagre la entrega o destinación por parte de la criatura.

Es palpable que, gracias a la complementariedad entre antropología y metafísica, el tratado filosófico sobre Dios se enriquece y adquiere una profundidad mayor. Como otra aportación original del planteamiento de Polo, cabe señalar que permite demostrar el vínculo que existe entre el conocimiento natural sobre la creación y la dimensión religiosa en el ser humano, no como una esfera que se reduce a lo cultural, sino como una dimensión que libremente puede atravesar todas las manifestaciones humanas cuando estas se viven como un don hacia el Creador, en espera de ser aceptado con beneplácito por Él.

6. *Describir la vigencia creatural a partir de los caracteres existenciales de dependencia y referencia permite conocer la contingencia y finitud de la criatura de*

*manera positiva, sin introducir una negatividad en la razón de limitación en el acto de ser creado.* La inferioridad de la criatura no implica privación, sino que designa su distinción respecto al Creador. Con ello se ofrece una alternativa de explicación diferente al modelo de degradación ontológica, conociendo la criatura cósmica como primer principio con todas las consecuencias que esto trae consigo, y al ser humano como existencia personal, con todas sus prerrogativas. Así, la distinción entre Creador y criatura se establece, estrictamente, en términos de *acto de ser*.

a) Si el ser humano es realmente *persona*, ha de ser *tan personal* como el Creador, aunque en Dios la réplica personal se cumple de manera originaria e íntima. Dicho de modo más explícito, si Dios es la *plenitud de ser personal*, es imposible que el conocer y amar personal no sea vigente en Él como plenitud o culminación. Dios no necesita *buscar réplica*, porque *originariamente* su réplica está más que satisfecha: las Personas divinas han de ser eternamente cognoscentes, en máxima libertad y *circumíncessio* amorosa. En cambio, la persona creada necesita *buscar* su réplica, porque carece de ella íntimamente. No se trata de que la criatura necesite encontrar una *persona distinta* que le acepte, mientras que Dios no necesite de *otras personas*, porque él es un ser *simple e idéntico*. Esto es imposible, porque sólo cabe donación y aceptación de manera interpersonal. Es absurdo que *lo personal* acontezca en una existencia monádica o monárquica, incapaz de relacionarse.

La persona creada no cumple *originariamente* la máxima altura de su conocer y amar, sino que lo lleva adelante al abrirse a aquella Persona capaz de colmar dicho anhelo. Si la persona no fuese *tan personal* como Dios, no sería estrictamente persona, o bien, el Creador sería *suprapersonal* y, por tanto, sería imposible que la persona creada co-exista personalmente con Él; de esta manera estaría condenada a permanecer por siempre carente de réplica. Sólo porque Dios es Persona, la criatura es capaz de encontrar réplica en Él. De esta manera, la criatura personal puede iluminar cabalmente su existencia cuando conoce cómo es conocida, y tanto su *esse* como su *essentia* adquieren plenitud como *dar* y *don* cuando encuentran una aceptación total y sin resquicio. Por eso es insuficiente explicar la finitud y contingencia de la persona creada desde la idea de degradación ontológica, pues la persona no es *menos persona* que Dios, aunque sea radicalmente distinta a Él, porque no es originaria.

7. *La finitud y contingencia cósmica en sentido positivo se descubre por la vigencia como criatura. Para la criatura depender de Dios no indica tanto ser inferior, sino que su vigor como realidad implica una ganancia. Por eso, las consecuencias de la*

*creación inciden directamente en la dimensión histórica –no sólo ontológica o trascendental– del universo y la persona.* Como afirma sintéticamente Polo, ser criatura es, positivamente hablando, crecer y desarrollarse, *poder ser más*. Ser *más* no significa ser *distinto*. No se trata, pues, de una mutación o cambio, sino de la ganancia o crecimiento.

a) La novedad histórica a partir de la evolución no es una innovación, ni un *novum* radical, pues apenas se cumple un *hito* del dinamismo cósmico, aquella novedad cede lugar a lo que vendrá. Una especie es estrictamente nueva sólo cuando surge. En cambio, la aparición de un solo individuo humano trae consigo una novedad mayor que el surgimiento de una nueva especie natural, pues la existencia personal goza de intimidad y libertad, por lo que es radicalmente innovante, es decir, abierta a *aportar* sin agotar su capacidad intrínseca de *dar*. De esta manera, la creación de personas introduce una discontinuidad en la historia, gracias a la libertad como fuente creativa de posibilidades. La contingencia en sentido positivo del ser personal es *más alta* que la del universo. Esto no significa que el ser personal sea más frágil, efímero o transitorio que el ser cósmico, sino que la *ganancia radical* que implica el *acto de ser* personal es mucho mayor que la ganancia de la *persistencia*. Mientras que el universo es el *después*, la persona es *futuro*, que se le otorga por creación, de manera que no sólo está proyectada a una total ausencia de anticipación, sino que ella misma posee el futuro y puede *abrir un futuro para sí*. Descrito en términos clásicos, la persona es *causa sibi*.

Las cotas de crecimiento que puede alcanzar la persona sólo pueden ser inagotables si alcanzan suficientemente su vigencia como criatura. Esto implica ponerse enteramente en tensión hacia el Creador, dependiendo y refiriendo hacia él libremente, convocando todas las fuerzas de la intimidad. En coherencia, esto se manifestará esencialmente, en realizaciones cognoscitivas y amorosas que se pueden constatar a lo largo de la vida. Esta aproximación antropológica al tema de la creación presta un sólido apoyo a favor de la ética, en promoción del bien de la persona y la vida humana.

b) La vida es un *don*, no sólo porque Dios y los padres otorgan las dimensiones espirituales y biológicas correspondientes a cada ser humano, sino porque éstas son *radical e inicialmente aceptadas*. Por ello es injustificado arrebatarse la vida de nadie, ni siquiera la vida propia. A través de la aproximación antropológica a la creación se demuestra que la vida es un don incondicional, innegociable y digno de promoción, pues a pesar de no poder manifestar su condición de persona –por el incipiente grado de desarrollo, o por un precario

estado físico—, es una vida personal. Nadie puede quitarse la vida, pero sí puede entregarla libremente a otra persona, pues de esta manera no se destruye su condición de *don*.

Cada persona es creada directamente por Dios, de acuerdo a las condiciones biológicas que aportan los padres humanos: la persona no sobreviene o irrumpe accidentalmente sobre unas dimensiones biológicas, sino que el cuerpo es *para* la persona. Como la persona humana posee una dimensión intracósmica y corpórea, por creación Dios cuenta con el papel de los padres, que prestan los antecedentes biológicos que favorecen la aparición de la vida humana. La sabiduría de Dios está por encima de la multiplicidad de factores que intervienen contingentemente en la embriogénesis humana. Por eso, al crear *ex nihilo* una nueva existencia personal, Dios hace que esa vida incipiente sea un *don para alguien*, es decir, para la nueva persona que es fruto de la predilección divina, y es capaz de recibir o *aceptar inicialmente* la vida biológica.

Los antecedentes biológicos dejan de ser vida de los padres cuando el hijo los recibe o acepta en el inicio de su crecimiento orgánico, que en el ser humano puede desarrollarse hasta manifestar lo que trasciende las condiciones impuestas por lo biológico. Esto se debe a que la vida biológicamente recibida no es la única dimensión humana, sino que se le añade la vida espiritual, es decir, el alma y sus facultades como un don del Creador. La persona creada (*espíritu*) recibe la vida biológica por el alma espiritual, creada directamente por Dios; por eso la esencia humana es inicialmente *creada*. En su creación, el *acto de ser* personal es *aceptación radical*, que acepta nativamente el don del alma humana por el *hábito nativo* de la sindéresis (*aceptación inicial*, ápice de la esencia). Como el alma refuerza vitalmente lo biológico, la sindéresis es capaz de iluminar también las potencias orgánicas, permitiendo su disposición y desarrollo a través de los cauces de lo cognoscitivo y volitivo. De esta manera el ser humano crece en apertura más allá de lo sensible y orgánico, como demuestran la riqueza y variedad de los conocimientos, intereses y actividades que humanamente puede realizar.

c) Si todo lo que la persona *es* y *dispone* se debe al Creador, el florecimiento de su vida ética puede llevarse adelante con un sentido de libre gratitud, es decir, como filiación. Toda persona creada es hijo, porque su existencia y esencia son directamente creadas por Dios. Esta *filiación creatural* es distinta de la *filiación sobrenatural* (nueva creación) y de la *filiación esencial* o eterna del Hijo de Dios.

La creación descubre cuán natural y razonable es el primer mandamiento: amar a Dios sobre todas las cosas. Más allá de lo preceptivo, se trata de

conducirse en una dirección capaz de vigorizar y orientar la praxis ética hacia un crecimiento irrestricto. Dicho crecimiento no significa que cada persona pueda agotar las posibilidades de perfección práctica o virtud humana, sino que la ética vivida como filiación permite a *cada quien*, según su singularidad propia, desarrollar la libre afirmación y perfeccionamiento de su naturaleza, no como *auto-realización* o *auto-perfeccionamiento*, ni por buscar la conformidad con una norma objetiva o subjetiva de la razón, sino *por amor*. Este amor no sólo se refleja en las obras de culto, sino más bien, se trata de una manifestación de la existencia *enamorada*, orientada libremente o en dependencia hacia el Creador. Así, todas las dimensiones de la vida se integran en unidad y se ofrecen como un culto de amor a Dios. Sólo así se puede cumplir el primer mandamiento con el requisito de totalidad: «con todas las fuerzas». De esta manera, la dimensión ética y religiosa se conjugan por ser una manifestación de lo que rige íntimamente a nivel existencial, es decir, de la libre vigencia como criatura.

Según esto, la dimensión ética del ser humano encuentra su cumplido carácter *personal*, no sólo porque procede libremente de un sujeto que goza de pleno consentimiento y deliberación sobre su actuar, sino que es *personal* porque las acciones se destinan a un beneficiario, es decir, *alguien* distinto al sujeto agente. De lo contrario la perfección intrínseca que se puede lograr a partir de los hábitos perdería su altura y trascendencia. La filiación creatural conduce a una vivencia más *personal* de la ética, porque la perfección humana se realiza como un *don para alguien*, es decir, con un beneficiario distinto, aunque esto ciertamente redundaría en el bien de la propia persona. Todo amor genuino es *interpersonal* y correspondido o *acogido*. Cuando la persona perfecciona su naturaleza esto tiene el carácter de don, porque es fruto del *dar* o aportación personal. Si en sus realizaciones éticas conforme al bien humano la persona sólo encuentra rechazo o indiferencia, el circuito amoroso se corta o interrumpe, sofocando el carácter donal de la vida ética, es decir, su genuino valor personal.

Por eso, viviendo de cara a Dios la persona se desarrolla en una dirección donde sus manifestaciones jamás perderán el valor de don. Desde la sabiduría más antigua hasta la formulación ilustrada de la moral kantiana, en la remuneración divina hacia los sinceros esfuerzos morales de la persona humana se cifra la más alta inspiración que impulsa, desde dentro, el florecimiento de la virtud y la vida lograda. Esto no sólo tiene validez para el héroe anónimo que ha vivido las virtudes de manera anónima para la comunidad humana. Se trata de ir más allá de la aceptación y reconocimiento que otras personas pueden

brindar, es decir, es mucho más que una ampliación del aspecto social que puede subyacer en toda realización ética. Ahondar en ello orienta la mirada hacia la destinación del ser humano.

Santo Tomás de Aquino señala que el amor debe ser correspondido amorosamente, pero la correspondencia o retro-aceptación del amor otorgado en gratitud se debe de cumplir de manera totalmente gratuita (amorosa y libre). Esto último no es una observación impropia o redundante, porque la aceptación del don por parte de Dios no puede ser una obligación o algo necesario para el Creador. Desde luego, la criatura sí reclama dicha aceptación, sin la que su vida ética no se cumpliría auténticamente como un don, y por tanto, sería sólo un despilfarro, una actividad casi causal –de la mera propagación de efectos–, o un eco en el vacío, que no encuentra réplica personal.

d) Ninguna criatura es capaz de aceptar *todas y cada una* de las manifestaciones o *dones* constituidos por otra persona, por diversos motivos: porque no la conoce cabalmente, o no puede estar siempre junto a ella, y si lo estuviera, los pensamientos y deseos son una esfera inaccesible para los otros. A esto se añade que la muerte interrumpe abruptamente la vida humana. Tanto en su *acto de ser* como en su *esencia*, la persona humana es una realidad desbordante. Sus potencias espirituales están abiertas a un crecimiento irrestricto. Si sus potencias no pudiesen encontrar aquello donde puedan, efectivamente, cumplir dicho crecimiento irrestricto, y si en la intimidad la persona estuviese condenada a la eterna insatisfacción, la realidad humana sería una pura tragedia.

El *esse* personal, por su dependencia radical hacia el Creador, puede impulsar libremente el crecimiento y desarrollo de sus potencias de manera irrestricta, no porque sea infinito, sino porque es *pura apertura* hacia al *máxima amplitud*. De esta manera, por ejemplo, el intelecto agente es pura transparencia cuya luz es inagotable, porque es la máxima amplitud de la que depende. Al ser luz transparente se distingue de la pura Luz insondable que es Dios.

Sin embargo, aún cuando la persona emprenda el libre crecimiento de sus potencias, la vida humana es finita. Por eso, para garantizar un genuino crecimiento sin límites, la criatura debe estar abierta a depender libremente de Aquel que es capaz de *eternizar* la propia existencia, en un crecimiento irrestricto que colme todas las dimensiones humanas, sin saturarlas o cerrarlas, como una búsqueda sin fin donde, encontrando el cumplimiento del destino, la persona no deje de incluirse *atópicamente* abismándose en la amplitud insondable. Sin el Creador, la persona se despersonalizaría, porque estaría condenada a la eterna soledad, o bien, a la desdicha e insatisfacción indefinida; lo que

bíblicamente se expresa como «llanto y rechinar de dientes». El tratamiento antropológico de la creación que ofrece Polo permite descubrir que la estructura ontológica del ser humano lleva consigo una promesa de eternidad.

8. A pesar de haber señalado algunos puntos de continuidad y distinción de la propuesta de Polo respecto a la filosofía anterior, debido al enfoque de la presente investigación, el principal interés se ha prestado en exponer las líneas centrales de la posición de nuestro autor, por lo que dicho análisis comparativo se presta a ser proseguido en mayor profundidad. Ante la enorme posibilidad de posteriores estudios comparativos que se pueden realizar, la presente investigación quizás sirva como una referencia, entre otras, sobre la posición de Leonardo Polo, aunque no me corresponde realizar dicho juicio.

En antropología, el conocimiento de la creación permite desplegar un mapa completo de las distintas dimensiones humanas. Está pendiente ahondar en la relación entre vida ética y trascendencia. Por otro lado, también cabe investigar de qué manera el planteamiento de Polo sobre la libertad nativa y de destinación es coherente con las diversas manifestaciones de religiosidad y búsqueda de Dios. También, es preciso ampliar detalles sobre la distinción y cierta *continuidad* que rige entre lo estrictamente ético y lo religioso, para demostrar que no es una continuidad artificiosamente añadida, sino que el libre perfeccionamiento de la naturaleza humana está abierto a ser completado por la búsqueda de aceptación divina. De esta manera se lograría ir más allá de la diatriba entre moral trascendental y moral práctica, hacia un sano equilibrio: una moral natural y trascendente, donde lo más existencial y concreto del ser humano en modo alguno puede consistir en un reino autónomo, o aparte de la trascendencia.

Paralelamente a estas y otras cuestiones que pueden señalarse, cabe investigar la coherencia del planteamiento poliano con la Revelación, así como la continuidad y contrastes que presenta respecto al modo en que se ha explicado tradicionalmente la creación en los tratados teológicos *De Creatione* y *De Gratia*, así como *Antropología teológica*, disciplina de reciente aparición, cuyo interés va en auge sobre todo a partir del Magisterio de Juan Pablo II.

---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	323
ÍNDICE DE LA TESIS	325
TABLA DE ABREVIATURAS	327
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	329
DON Y CRIATURA	341
CRIATURA PERSONAL	341
I. El carácter creado de los trascendentales personales	341
II. Creación donal	348
1. El don como persona y criatura	350
a) Co-existencia como aceptación radical	350
b) El don de la vida	357
c) Filiación natural y creatural	367
d) Esencia humana: don creado	376
2. Vigencia y destino de la Criatura personal	387
a) El don de la criatura al Creador	387
b) Ética y filiación	397
c) Dependencia libre como enamoramiento	406
CONCLUSIONES	412
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	423



